This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Morris Library.

B
3055
.A2
1812

Friedrich Heinrich Jacobi's

69868

Werke.

Vierter Band.

Erste Abtheilung.

Leipzig, bey Gerhard Fleischer.

1819.

Geneigter Leſer!

Während vorliegender vierte Band ſeiner Werke abgedruckt wurde, ſtarb Friedr. Heinr. Jacobi nach kurzer Krankheit am 10. März. Er hatte den Entwurf eines Vorberichts angefangen, und ſchon früher für denſelben Manches Einzelne niedergeſchrieben, was Anordnung und Zuſammenſtellung von heiteren Augenblicken eines vorgerückten mit körperlichen Beſchwerden heimgeſuchten Alters erwartete. Ich übernehme jetzt das Geſchäft, ſtatt ſeiner ein Aehnliches zu verſuchen, wohlbekannt mit dem Inhalt ſeiner philoſophiſchen Lehre, welche mich vor fünf und zwanzig Jahren zuerſt durch die verwickelten Gänge andrer Syſteme führte, und ſeitdem die Richtung meines philoſophiſchen Nachdenkens ent-

Geneigter Leſer!

Während vorliegender vierte Band ſeiner Werke abgedruckt wurde, ſtarb Friedr. Heinr. Jacobi nach kurzer Krankheit am 10. März. Er hatte den Entwurf eines Vorberichts angefangen, und ſchon früher für denſelben Manches Einzelne niedergeſchrieben, was Anordnung und Zuſammenſtellung von heiteren Augenblicken eines vorgerückten mit körperlichen Beſchwerden heimgeſuchten Alters erwartete. Ich übernehme jetzt das Geſchäft, ſtatt ſeiner ein Aehnliches zu verſuchen, wohlbekannt mit dem Inhalt ſeiner philoſophiſchen Lehre, welche mich vor fünf und zwanzig Jahren zuerſt durch die verwickelten Gänge andrer Syſteme führte, und ſeithem die Richtung meines philoſophiſchen Nachdenkens ent-

ſchied; aber auch wohlbekannt mit der großen Schwierigkeit, zerſtreute und abgerißne Glieder eines Ganzen ohne Beyhülfe des Urhebers mit einiger Natürlichkeit und Wohlgeſtalt zuſammenzufügen. Oft übermannten mich hiebey Wehmuth und tiefe Trauer um den Hingeſchiedenen; es war, als ob gebrochne Anklänge einer zweiten Welt in die Tonreihe der gegenwärtigen übertragen werden ſollten, und nicht ihren rechten Ort zu finden wüßten; als ob ihre wahre Vereinigung nicht zu ſuchen ſey im bewegten irdiſchen Daſeyn, ſondern in den Wohnungen des ewigen Friedens. Dennoch gab mir das unvergeßliche Andenken treuer Freundſchaft und Liebe den Muth zum Verſuche, und dieſer ſchien ſogar als wohlwollender Dienſt über dem Grabe nothwendig gefordert. Darum bedenke, lieber Leſer, wenn dir Einiges mangelhaft ſcheint, Anderes nicht ganz in der eigenſten Art des Verblichenen, die Schuld liege, — obgleich er ſelber redend eingeführt worden — nicht an ihm, ſondern an der unzureichenden Hülfe ſeines Freundes, der gerne allen Tadel deßhalb tragen will, und ſich nur bewußt iſt nach Kräften gethan zu haben, was er vermochte.

Ueber die ganz neu hinzugekommene dritte Abtheilung dieſes Bandes wird eine ihr beygefügte eigne Vorrede das Nöthige erinnern.

Die noch fehlenden zwey Bände der Werke, zu deren Herausgabe Alles vorbereitet iſt, ſollen ihrer Zeit folgen und die Sammlung vollſtändig machen.

München, am 10. April 1819.

Friedrich Köppen.

Vorbericht.

Wider die Zeitfolge erſcheinen erſt im vierten Bande meiner Werke die Briefe über die Lehre des Spinoza, mit welchen wohl ſchicklicher die ganze Sammlung, wenigſtens die Reihe der eigentlich philoſophiſchen Schriften, hätte beginnen ſollen. Der Verfaſſer wünſchte letztres entſchieden, wünſchte überhaupt die chronologiſche Ordnung, nach Möglichkeit, durchaus zu befolgen, aus denſelben Gründen, welche der Recenſent des dritten Bandes vorliegender Sammlung in den Göttingiſchen gelehrten Anzeigen (1817. St. 32.) angeführt hat, weil nämlich: alle

dieſe philoſophiſchen Schriften durchgängig in einander eingreifen, ſich gegenſeitig näher aufhellen und beſtimmen, und dadurch deutlichſt zeigen, wie dem Vf. ein Gedanke nach dem andern klarer wurde, und warum beym erſten Anblick einige Hauptmomente ſeiner Philoſophie nicht ganz dieſelben geblieben zu ſeyn ſcheinen. Aeußere Gründe jedoch traten dieſen inneren entgegen, und verlangten — wie ſchwer es fallen mochte — Ergebung. Deutſchlands Lage im Jahre 1811, als dieſe Sammlung unternommen wurde, und die einen nahen Untergang alles gelehrten öffentlichen Verkehrs drohende Zeit, riethen dringend, ſolche Schriften, welche ſeit vielen Jahren im Buchhandel vergriffen waren und noch immer häufig begehrt wurden, namentlich Eduard Allwills Briefſammlung und das Geſpräch über Idealismus und Realismus, zuvörderſt herauszugeben, und ihnen theils im Druck noch nicht erſchienene, theils

in Zeitſchriften zerſtreute oder als Flugſchriften verloren gegangene Aufſätze beyzugeſellen. Wegen Allwills Briefſammlung mochte ich leicht nachgeben, da ihr Alters wegen voranzutreten gebührte und ſie nur wider ſich hatte, daß ſie unvollendet geblieben. Außerdem enthält ſie wirklich den ächten allgemeinen Schlüſſel zu meinen Werken, ſowohl was den Inhalt angeht, als den Vortrag. Der Leſer wolle nachſehen, was hierüber in der Vorrede zu Allwill S. XI—XIII. geſagt iſt. Dem Geſpräch über Idealismus und Realismus ward der Vortritt vor dem Werke über Spinoza dadurch erleichtert, daß es zugleich als ein älteres und jüngeres betrachtet werden mochte. Es war um zwey Jahre jünger, als die Briefe an Mendelsſohn; zwey Jahre älter, als das im Jahre 1789 vollſtändig erſchienene Buch über die Lehre des Spinoza, welches ſich häufig auf das Geſpräch über Idealismus und Realismus, als ein voran-

gegangenes, bezieht. Hier war alſo für ſtrenge Beybehaltung chronologiſcher Ordnung ohnehin kein Rath, daher beſchloß ich, eine Einleitung in meine ſämmtlichen philoſophiſchen Schriften als Vorrede zu dem Geſpräch über Idealismus und Realismus an die Spitze zu ſtellen, und damit die Sache zu ſchlichten. Wußte doch jeder Leſer, daß dieſe Reihe von Schriften mit den Briefen an Mendelsſohn begonnen hatte, und war ihm doch deren Hauptinhalt wohl noch gegenwärtig.

Was in jener Vorrede S. 4 — 7 angeführt worden, warum ich bey der neuen Herausgabe des Geſpräches keine ſolche Veränderungen vornahm, die es ſeiner Zeit entrückt und als geſchichtliche Urkunde verfälſcht hätten, gilt noch in weit höherem Grade von den Briefen über die Lehre des Spinoza. Der Gang dieſer Schrift iſt ein durchaus geſchichtlicher, er iſt nicht gemacht, ſondern

geworden, und wie nun Alles in ihr entſtand und ſeitdem beſtand, muß man es gegenwärtig laſſen, ohne Tugenden mehren oder Gebrechen mindern zu wollen. Des Wegnehmens und Zuſetzens, des Biegens und Beſſerns wäre bey ſolchem Verſuche kein Ende. Ich entſchloß mich daher, nach reiflicher Ueberlegung, auch nicht einmal durch neue Anmerkungen dieſer dritten Ausgabe nachzuhelfen *), ſondern mich zu verhalten, als wäre ich der Herausgeber eines Werks von einem ſchon verſtorbnen Schriftſteller. Sogar einige Stellen der Schlußrede, welche in der Ausgabe von 1789 fehlen, ſind von mir aus der Ausgabe von 1785 wieder hergeſtellt worden, indem ich mehr der urſprünglichen Eingebung vertraute, als der ſpäteren kühlen Ueberlegung; welche oft gar nicht wiederfinden kann, was der Geiſt anfangs ſeiner Rede untergelegt hatte. In ähnlichem Sinne vertheidigte

*) Nur S. 217—222 dieſes Bandes und an wenigen andern Orten iſt hievon abgewichen worden.

Voltaire eines ſeiner Werke gegen Jemanden, der viel Abänderungen begehrte: „Laſſen Sie mir das Kind, wie es iſt; es hat einen Höcker, aber es befindet ſich wohl" Selbſt wenn ſcheinbar leicht ohne Verletzung andrer Theile dergleichen wegzuſchaffen wäre, wird das Unternehmen bedenklich, weil man den Ort anzutaſten Gefahr läuft, welcher Sitz des Lebens iſt. Nach dieſen Grundſätzen glaubte ich bey meinen Werken verfahren zu müſſen, und mancher Höcker blieb deßhalb an ſeinem Platz.

Wäre nun hierüber mit geneigten Leſern ein freundliches Verſtändniß eingeleitet, ſo dürfte daſſelbe in andrer Hinſicht gleichfalls wünſchenswerth ſeyn, was nämlich den Geſammtinhalt meiner Werke und deren Vortrag betrifft. Des allgemeinen Schlüſſels zu ihnen iſt ſchon erwähnt *). Man hat ihn aber nicht immer ge-

*) Nämlich Werke Bd. I. Vorr. zu Allwill, S. XI—XIII. u. Ebendaſ. S. 364—367. eine weitere Auslegung

funden und gebraucht, ſondern mit andern Haupt- und Nebenſchlüſſeln zu Zeiten Aufſchluß verſucht. Da ſollte vornehmlich dieß Eine offenbar werden: der Urheber jener Werke ſey ein Philoſoph nur von Natur oder Charakter; ein Schriftſteller nur von ungefähr oder aus Gelegenheit; ihm habe Wiſſenſchaft und Wahrheit keinen unbedingten Werth, mithin ſey ſeine Liebe zu Wiſſenſchaft und Wahrheit, nur eine untergeordnete, intereſſirte, folglich eine unreine Liebe; ihm fehle der rein logiſche Enthuſiasmus, d. i. die um das Reſultat der Forſchung unbekümmerte durchaus reine Wahrheitliebe, welche die eigentliche Sittlichkeit des Denkens ausmache; ſein Kopf ſey mit dem Herzen zuſammengewachſen, darum nothwendig unphiloſophiſch; und ſo zeige ſich am Ende als Summe der Jacobiſchen Darſtellungen und Lehren nur

---

in einem Briefe an J. G. Hamann, auch zum Theil in dem dort unmittelbar vorhergehenden Briefe an Reimarus.

der in Begriffe und Worte gebrachte Geiſt eines individuellen Lebens: des Mannes Friedr. Heinr. Jacobi.

Nicht ganz grundlos ſind dieſe Urtheile, wie hart ſie auch klingen. Habe ich doch ſelbſt vor ſechszehn Jahren in einem Briefe an Friedrich Köppen öffentlich ein Bekenntniß abgelegt, deſſen Inhalt, als jenen Urtheilen zuſagend, ſich wohl deuten läßt. Meine Worte waren folgende:

„Mit dem erſten mir im Bewußtſeyn gebliebenen Gedanken habe ich die Wahrheit geſucht, und ſpäter ihr nachgetrachtet mit allen meinen Gedanken; aber wie damals nicht, ſo auch zu keiner folgenden Zeit aus einer nur eiteln Begierde mich mit ihr, als mit Etwas von mir Entdecktem, oder das aus mir ſelbſt zuerſt hervorgegangen wäre, bloß zu ſchmücken. Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geſchöpf, ſondern deren Geſchöpf ich wäre. Fülle ſollte ſie geben meiner Leerheit; Licht bringen in die mich

umgebende Nacht, es tagen laſſen vor mir und in mir, wie ich es in meinem Innern mir verheißen fand. Ich ging aus von dieſen Verheißungen, und war nicht gleichgültig in Abſicht deſſen was zu meiner Erkenntniß kommen möchte, wenn es nur überall Erkenntniß wäre. Jenes reinen Vorwitzes darf ich mich daher nicht rühmen, der, nach den Urtheilen der großen Männer dieſer Zeit, der allein wahre Geiſt der Philoſophie, ſo wie ſeine jedesmal nur täuſchende ins Unendliche hinaus ſich verſchiebende Befriedigung, ihre ganze Abſicht iſt; ſondern des allein, daß ich mich gegen eigne Vorurtheile mißtrauiſcher als gegen keine andere, und im Prüfen überall unbefangner als die bloß und rein vorwitzigen Philoſophen bewieſen habe. Es iſt von dieſen auch zu viel gefordert, wenn man ſie unbefangen haben will. Ganz unintereſſirt in Abſicht des Objects, muß nicht das Subject ihnen Alles, und wie Unparteylichkeit an jener Seite

vollkommen, ſo die Parteylichkeit an dieſer unendlich werden?“ *)

Noch gegenwärtig nehme ich Nichts von dieſem Bekenntniß zurück, ſondern beſtätige daſſelbe vollkommen, muß alſo wohl die Anklage gerecht finden, daß ich nicht über Alles ehre und liebe Wiſſenſchaft und Erkenntniß bloß als ſolche, ſondern daß ich ſie ehre, liebe und ihr nachtrachte ausdrücklich eines Inhalts wegen, den ſie mit ſich bringen müſſen, wenn ſie für mich einen unübertrefflichen Werth haben ſollen. Hierüber ein letztes Wort an meine Zeitgenoſſen zu richten, wenn jenes Wort in der Vorrede zu Allwill das erſte über meine Philoſophie, Art und Kunſt geweſen, war lange mein entſchiedenſter Wunſch; nur iſt der Abend ſchon ſtark hereingebrochen, und die ſtündlich zunehmenden Schatten des Lebens umnachten mein

*) Schellings Lehre u. ſ. w. von Friedrich Köppen, nebſt drey Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jacobi. 1803. S. 239. 240.

tes, dem Menſchen Fremdes, Unangemeßnes, ihn und ſein geiſtiges Daſeyn Zerſtörendes? Oder ſucht und liebt man vielmehr die Wahrheit um ihres Inhalts willen, weil dieſer etwas Entſchiedenes, Eigenſtes, das geiſtige Daſeyn des Menſchen Erhebendes iſt? Geſetzt nun, die Wahrheit über alle Wahrheit beſtände darin, daß ich zur Einſicht gelangte, der Grund von Allem ſey ein, man wiſſe nicht Was, von Subſtanz, welches ſich abſichtlos aus ſich ſelbſt von Ewigkeit zu Ewigkeit zu ſchaffen mache, und dieſe Subſtanz mit ihrer gedankenloſen Actuoſität ſey das Alleinſeyende; aber Alles Unterſchiedene, Beſtimmte, Denkende und Abſichtvolle ſey nur Wahn: — Könnte wohl irgend Jemand in dem Beſitz und Genuß ſolcher Wahrheit ſich ſelig preiſen? Eine Wahrheit, welche ihn tödtet, vernichtet, kann der Menſch weder ſuchen noch lieben.

Solches geſchah auch ernſtlich niemals auf Erden, konnte nicht geſchehen. Die menſch-

liche Seele ſucht das Ewige, Unveränderliche, in ſich ſelbſt Beſtehende, Abſolute; ſie entbehrt nicht freywillig der Wahrheit; aber ſie will dann gewahren — nicht den Schatten, ſondern was den Schatten wirft. Alle Menſchen nennen Etwas inwendig und im Voraus Wahrheit, in deren Beſitz ſie noch nicht ſind, wornach ſie ſtreben, und welches ſie democh nicht vorausſetzen könnten, ohne daß es ihnen auf irgend eine Weiſe gegenwärtig wäre. Ein Dämmerliche öffnet ihnen das Auge, und verkündigt auf wunderbare Weiſe eine noch nicht aufgegangene Sonne. Der Morgen iſt angebrochen, aber der Tag noch nicht geworden. Den Sabbath feyert allein Gott, aber der Menſch ſoll ihn heiligen. Iſt das Vorausſetzen der Wahrheit eine bloße ſubjective Täuſchung vernünftiger Weſen, haben ſie von derſelben keine auch nur die trübſte Anſchauung; ſo iſt ihr Forſchen überall eitel. „Nicht eitel iſt dieſes Forſchen!“ — ſo weiſſagt die Andacht am Anfange.

Hierauf beruht das Intereſſe der Wiſſenſchaft. Wohl giebt es Wiſſenſchaften, die bloß im Sinnlichen verweilen, und Mittel zur beſſern Befriedigung deſſelben ſuchen; aber der höchſten Wiſſenſchaft Intereſſe iſt auf das Ueberſinnliche gerichtet. Ich zähle mit Kant zu den weſentlichen Gegenſtänden der Philoſophie: Gott, Freyheit, Unſterblichkeit. Einſt — als die Briefe über Spinoza zum erſtenmal erſchienen — war dieſe Meynung in Deutſchland herrſchend und hatte entſchiedenes Gewicht; man war überzeugt, Leibnitz habe den rechten Weg zur Erkenntniß dieſer Gegenſtände entdeckt. Hat ſeitdem die Philoſophie als wahre Wiſſenſchaft eine durchaus andre Abſicht gefunden?

Gleich wie Religion den Menſchen zum Menſchen macht, und allein ihn über das Thier erhebt, ſo macht ſie ihn auch zum Philoſophen. Strebt die Religioſität mit andächtigem Vorſatz den Willen Gottes zu erfüllen, ſo ſtrebt die Religioneinſicht ſtets ſicherer von Gott

zu wiſſen und den Verborgenen zu erkennen. Um dieſe Religion, den Mittelpunct alles geiſtigen Lebens, war es meiner Philoſophie zu thun, nicht um Erwerbung andrer wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe, welche auch ohne Philoſophie zu haben ſind. Der Umgang mit der Natur ſollte mir zum Umgang mit Gott verhelfen. Ewig in der Natur bleiben und in ihr Gott entbehren und vergeſſen lernen, wollte ich nicht.

So ſprechen nun auch wohl Manche, deren Philoſophie von der meinigen abweicht. Warum? Ich berufe mich auf ein unabweisbares unüberwindliches Gefühl als erſten und unmittelbaren Grund aller Philoſophie und Religion; auf ein Gefühl, welches den Menſchen gewahren und inne werden läßt: er habe einen Sinn für das Ueberſinnliche. Dieſen Sinn nenne ich Vernunft, zum Unterſchiede von den Sinnen für die ſichtbare Welt. Nur wo Selbſtſeyen und Perſönlichkeit — beyde Eins, auch nach Kant — vorhanden, kann eine ſolche

Berufung und mit ihr Vernunft, ſich kund geben. Vorgeſichte des Urwahren, des Urſchönen, des Urguten, ſiehet der Menſch im denkenden Geiſte, und weiß, weil er dieſe Geſichte hat, daß ein Geiſt in ihm lebet und ein Geiſt über ihm. Niemandem kann zugemuthet werden, die poetiſche Klarheit ſolcher Vorgeſichte durch proſaiſche Selbſtverſtändigung zu verdunkeln; allein er wird zugleich denen unverſtändlich bleiben, welche den Geiſt nicht kennen, welcher ihn ſelbſt in alle Wahrheit leitet. Fehlt es mir deshalb an proſaiſcher Selbſtverſtändigung — wie man vorgeworfen — und ſetze ich meine Leſer in den Fall, das Syſtem hinzuthun zu müſſen, ſo iſt es Andern nicht beſſer gegangen. Was hat Sokrates für die Schule gethan, was ſogar Leibnitz? Mit Zungen zu reden, wem iſt es verliehen? Wurzel der Philoſophie muß bleiben: menſchliche Erkenntniß gehet aus von Offenbarung, die Vernunft nämlich offenbaret Freyheit, indem ſie Vorſe-

hung offenbaret; und alle Aeste der Lehre treiben aus dieser Wurzel hervor. Ich habe vielfältig wiederholt, daß jeder, dem nicht das Freyheitgefühl wie mir Gewalt anthäte, von mir nicht überzeugt werden könne. Wer Persönlichkeit in meinem Sinne nicht gelten läßt, der kann auch meine Philosophie nicht gelten lassen, ich bin kein Mann für ihn, meine Lehre ist keine Lehre für ihn. Nicht immer war mir dieses so klar, als es jetzt im Greisenalter ist, aber bewiesen hat es sich in meinem ganzen Leben.

Wenn die Geschichte der Menschheit eine Religiongeschichte ist, warum nicht die innere Geschichte jedes einzelnen Menschen, die Geschichte seiner Religion?

Wo starke Persönlichkeit hervortritt, da wird in ihr und durch sie die Richtung zum Uebersinnlichen und die Ueberzeugung von Gott am entschiedensten zur Sprache gebracht. Sokrates, Christus, Fenelon, beweisen mir mit ihrer Persönlichkeit den Gott welchen ich anbete, er ist

mir als Schöpfer dieſer Perſönlichkeiten erhabner, denn als Urheber des Sternenhimmels nach Geſetzen innerer Nothwendigkeit, denen er ſelbſt in ſeinen Werken unterworfen iſt. Der Gott der Bibel iſt erhabner, als der Gott, welcher nur ein Abſolutes iſt, wie ſehr man dieſes auch ſchmücke, und mit Flitterwerk der Phantaſie umgebe.

Darum fragt meine Philoſophie: wer iſt Gott; nicht: was iſt er? Alles Was gehört der Natur an. „Unter dem Begriffe von Gott verſteht man nicht etwa bloß eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freyheit Urheber der Dinge ſeyn ſoll und dieſer Begriff eines lebendigen Gottes intereſſirt uns auch allein:“ — ſo ſagt Kant *). Anders konnte ich mir die Sache nicht denken. Es giebt keine Vernunft, als in Perſon, alſo weil Vernunft

*) Krit. d. r. Vnft. S. 660. 661.

iſt, ſo iſt ein Gott und nicht bloß ein Göttliches. Der letzte iſt ein Geſchöpf der über dem Verſtande ſchwebenden Phantaſie. Ich bekenne mich zum Chriſtenthum, indem ich behaupte, daß diejenigen, welche die Natur vergöttern, Gott läugnen.

Naturdienſt iſt die Religion des Heydenthums, Gottesdienſt die Religion des Chriſtenthums. Die Tugend iſt mit der letztern unzertrennlich Eins. Wir erfahren, daß ein Gott iſt, ſo oft ſich in uns das Gewiſſen, — unvertilgbar die freye Perſönlichkeit bezeugend — übermächtig regt; durch ein göttliches Leben wird der Menſch Gottes inne. Von dieſer Seite iſt der Weg zur Erkenntniß des Ueberſinnlichen ein praktiſcher, kein theoretiſcher, bloß wiſſenſchaftlicher, und darum ſagt Chriſtus: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Auch was höchſtes Gut ſey oder vielmehr, was ausſchließlich ein Gut genannt zu werden verdiene, erhält dadurch ſeine unwandelbare Be-

ſtimmung. Giebt es ein ſolches Gut, welches nicht bloß zu Größenvergleichung, ſondern unvergleichbar alle andern Güter übertrifft, und iſt dieſes kein Hirngeſpinſt, ſo giebt es eine wirkliche und wahrhafte Religion. Wer nur von zeitlichen Gütern weiß und wiſſen will, hat keine Religion und bedarf ihrer nicht. Einen Himmel Mohammeds ſchafft man ſich möglicher Weiſe auf Erden; wer ſich ſelig preiſt in ſolchem Himmel, ſchaut nach keinem Gott im Himmel, und begehrt keinen unſterblichen Geiſt, ſondern nur einen untergänglichen thieriſch beſeelten Leib. Ohne Moralität deßwegen keine Religioſität. Dieß unterſcheidet Gottesdienſt vom Götzendienſt; Chriſtenthum vom Heydenthum und Islam.

Niemals wird der wahren Wiſſenſchaft Zweck und Abſicht ſeyn, Gott zu verlieren, ſondern ſie ſuchet ihn, und will ihn finden, mit der urſprünglich menſchlichen, vernünftigen, durch überirdiſchen Zug gebotenen Vorausſetzung:

das Wahre ſey allein in Gott und ſey Gott. Dann geht ihr keine Luſt über die Luſt an der Entdeckung der Wahrheit, über die Luſt an Erkenntniß und Wiſſenſchaft. Wenn uns irgend eine verworrene Vorſtellung klar, ein ſcheinbarer Widerſpruch gelöſt wird, ſo iſt dieſes immer dem Verſtande eine Luſt, aber dieſe Luſt iſt nicht von höherer Art, als wenn uns Göttliches vor die Seele tritt, wenn wir uns über Alles dem Verſtande Erreichbare emporſchwingen. Hier liegt das Wahre, welches man um ſeiner ſelbſt willen lieben und über Alles lieben kann, die Eine Wahrheit, ohne welche die vielen Wahrheiten keinen Werth haben. Täuſchen uns die vielen Wahrheiten, ſo ſucht die wahre Wiſſenſchaft Enttäuſchung.

Habe ich deßwegen geſagt: es ſey das Intereſſe der Wiſſenſchaft, daß kein Gott ſey *); wer allein ihr nachgehe, ob er ſie endlich

*) Werke Bd. II. S. 384. 385. Anm.

finden möchte, ſey um Gott unbekümmert, frage nicht nach ihm, ſolle nicht einmal nach ihm fragen; ſo muß wohl dieſe Wiſſenſchaft eine andre, als jene angedeutete wahre ſeyn, von welcher das Gegentheil gilt.

Unverkennbar zeigt ſich im geſammten Menſchendaſeyn und ſeiner Geſchichte, eine ſchwer zu löſende Verkehrung und Ausartung des Urſprünglichen. Der Menſch, nach Gottes Ebenbilde geſchaffen, ſinkt von ſeiner Höhe; ſeine Gedanken, die am Anfange nur auf Gott und göttliche Dinge gerichtet ſind, ſchweifen abwärts in die Leere und Irre, und ſeine Erkenntniß nimmt Theil an dieſer Richtung, geräth in Zweifel, Ungewißheit und Irrthum. Das Uebel iſt da, nach Aller Zeugniß, das höchſte Gut iſt verloren, die Tugend ſchwach, die Religion ausgeartet. Die Wiſſenſchaft, welche helfen ſollte, und es auch verſprach, vermehrt oft die Verwirrungen, ſie kann dahin gelangen, Gott und Tugend wegzuläugnen, und mit ſich unvereinbar zu achten.

Sobald ſie dieſes thut, beſteht ihr Intereſſe darin, daß kein Gott ſey, und daß die Liebe zu ihm in der menſchlichen Seele nicht als das urſprünglich Herrſchende und Erſte anerkannt werde.

Dann will vielmehr die Wiſſenſchaft nur ſich ſelber lieben und achten, nichts über ſich anerkennen, ſondern Alles in Allem ſeyn und hervorbringen, ſie will ſeyn wie Gott. Sie macht auf Allwiſſenheit Anſpruch, ſie behauptet allen Zweifel zu vertilgen, vollkommene Erkenntniß zu beſitzen, ſie wird von Lehrſtühlen verkündet als allgenugſame Lehre und Weisheit, wogegen die Denker aller Jahrhunderte fehlgegriffen hätten und in lauter Irrthum und Wahn befangen geweſen wären. Dieſe Wiſſenſchaft, die eigentliche, einzige genannt, beſteht in dem Selbſthervorbringen ihres Gegenſtandes, ſie ſchafft das Wahre und die Wahrheit, iſt ſelbſtſtändig durchweg, und verwandelt Alles außer ihr in Nichts *).

*) Vergl. Werke Bd. III. S. 20.

Weil ſie als Werk der Reflexion, des Verſtandes, ſich vollendet, erſcheint ſie als feſtes geſchloſſenes Syſtem, und muß alle diejenigen Lügen ſtrafen, welche ein höheres, urſprüngliches Wiſſen vorausſetzen, auf die Wahrnehmung deſſelben alle Bedeutſamkeit der Reflexion und der Syſteme zurückführen, hierin das Intereſſe der Vernunft finden, und die Gewalt des Verſtandes nur als eine abgeleitete für ſich unſelbſtſtändige darſtellen. An Gegnern hat es der allgenugſamen Verſtandeswiſſenſchaft weder in früheren noch ſpäteren Zeiten gefehlt *). Entweder ſind ſie bloße Zweifler, brauchen die Waffen des Verſtandes wider ihn ſelbſt, oder ſie werden behaupten: Wiſſenſchaft verhalte ſich zur höheren Vernunft, wie Werkzeuge und künſtliche Maſchinen zu lebendigen Gliedern; eine Mechanik, welche lebendige Glieder ſchaffe, könne nicht erfunden werden; Wiſſenſchaften ſeyen ſyſtema-

*) Vergl. Tennemann Geſch. der Philoſophie, Bd. IX. S. 441. 496.

tiſche Regiſter wechſelſeitig auf einander verweiſender Erkenntniſſe, denen das Erſte und letzte, worauf verwieſen werden muß, fehle; die Wiſſenſchaften ſeyen menſchliche Erfindungen, das Wiſſen nicht. Jenen Anhängern der Syſtemherrlichkeit wird dieſes als Läſterung erſcheinen, denn ſie machen zum erſten Geſetz, man ſolle nicht aus dem alten Gleiſe treten.

Sagten die Araber vom Ariſtoteles: er ſey ein überall hinſchöpfender, Nichts erſchöpfender Becher der Welt; ſo haben ſie das Weſen der bloßen Verſtandeswiſſenſchaft in ihrem Erfinder kenntlich gemacht. Denn Philoſophie iſt nach Ariſtoteles die Wiſſenſchaft um des Wiſſens willen, eine Erkenntniß aus Gründen *), eine Totalität der Erkenntniß. Mich will bedünken, man könne mit Ariſtoteles die Wiſſenſchaft bloß um des Wiſ-

*) Tennemann Grundriß der Geſch. d. Philoſ. 2te Aufl. S. 102.

ſens willen ſchätzen, und dennoch mit Paulus aus vollem Herzen die Ueberzeugung aussprechen, daß Chriſtum lieb haben beſſer ſey denn Alles wiſſen. Sokrates unſtreitig war mehr Pauliniſch als Ariſtoteliſch geſinnt.

Wider dieſe hinreichend bezeichnete Wiſſenſchaft und ihre Anmaßungen ſind meine Ausſagen gerichtet geweſen; nicht gegen Wiſſenſchaft, welche von einem Geiſte geleitet wird, der in alle Wahrheit führt. Jener Wiſſenſchaft nämlich ſind Perſönlichkeit, Freyheit und die Offenbarungen der Seele von einem überweltlichen Gott, ohne Gewicht; ſie hält ſich im Gegentheil an die Welt, an das All, oder die einzelnen Kräfte deſſelben. Weil menſchliches Schaffen und Machen an ein Etwas gebunden iſt, ſo ſcheint es, mit dem Was der Natur laſſe ſich viel ausrichten, ſobald man nur auf die rechte Weiſe damit zu Werke gehe. Inzwiſchen iſt ſolches eine bloße Täuſchung. Das Cauſalitätprincip

des Verſtandes führt nicht über die Natur, über den Inbegriff des Endlichen, hinaus. Es findet ſich ſogar vermittelſt des Cauſalitätprincips, daß es keinen Inbegriff des Endlichen geben kann, daß der Naturbegriff, geſchieden vom Begriff eines Uebernatürlichen, ein erdichteter Begriff iſt. Soll alſo über das Endliche hinausgegangen werden, ſo muß über das Cauſalitätgeſetz, welches das Geſetz des Endlichen iſt, hinausgegangen werden, welches nicht zuläßt, daß eine Handlung ſich ſelbſt anfange. Wie eine Handlung ſich ſelbſt anfangen möge, iſt dem nur immer fortſetzenden und vorausſetzenden Verſtande unbegreiflich. Wahrhaft ein Erſtes vorausſetzend iſt der menſchliche Verſtand nicht, es iſt ihm nur immer Etwas, dieſes oder jenes, vorausgeſetzt. Setzt er der unbeſtimmten Reihe von Bedingungen ein Ende, und nennt dieſes Ende den Anfang, oder Totalität: ſoll dieſer erdichtete Anfang Gott heißen? Welch ein arm-

ſeliger Anthropomorphismus! In ihm ſind alle unſere Pantheiſten befangen. Haben doch die Geſchlechter der Menſchen ſtets von Gott gewußt und die Nachdenkenden unter ihnen weiter nach ihm geforſcht! Ihn ſuchend, was ſuchten ſie? Sie ſuchten und forſchten nach einer von dem Weltall unterſchiedenen, über daſſelbe erhabenen und von ihm unabhängigen Urſache der Welt. Wem Gott ſein Angeſicht zuwendet, der kann ihn ſchauen; von wem Gott ſein Angeſicht abwendet, der läugnet ihn, und muß ihn läugnen.

So erging es dem Spinoza. Sein Weltall iſt daſſelbe heute, geſtern und immerdar. Dieſes in ſeinem Grunde blödſinnige Weltall macht ſich ſelbſt einen blauen Dunſt vor von Weſen, welche nicht ſind, deren jedes, mithin auch ihre Geſammtheit, nur ein wechſelndes Nichts iſt. Darum könnte man ſagen, der Spinozismus läugne nicht ſowohl das Daſeyn eines Gottes, als das Daſeyn einer

wirklichen und wahrhaften Welt, grade wie ſich dieſes auch von jedem ſpäteren Syſtem der Art ſagen ließe. Das iſt aber im Grunde nur ein Wortſpiel. Von dem Daſeyn einer vorhandenen wirklichen Welt wird ausgegangen, und es wird nur gefragt: ob außer und über ihr noch ein anderes Weſen ſey, oder ob ſie ſelbſt in ihrer Totalität Alles, und außer ihr Nichts ſey. Die Vorausſetzung eines Unbedingten — eines unbeſtimmten Ganzen — und die Vorausſetzung Gottes iſt durchaus nicht Eins, und wir gelangen mit Nichten auf demſelben Wege zu dem Einen oder Andern. Beyden in der Mitte liegt die eigentliche von der Vernunft aufgegebene Frage: ob nur eine ſelbſtſtändige Natur iſt, die aus ihrem Schooße eine Unendlichkeit von Erſcheinungen ohne Anfang und Ende willenlos gebiert, oder ob über der Natur und außer ihr iſt — eine Schöpfung mit Wiſſen und Willen, nicht eine bloße Fruchtbarkeit,

ſtimmung. Giebt es ein ſolches Gut, welches nicht bloß in Größenvergleichung, ſondern unvergleichbar alle andern Güter übertrifft, und iſt dieſes kein Hirngeſpinſt, ſo giebt es eine wirkliche und wahrhafte Religion. Wer nur von zeitlichen Gütern weiß und wiſſen will, hat keine Religion und bedarf ihrer nicht. Einen Himmel Mohammeds ſchafft man ſich möglicher Weiſe auf Erden; wer ſich ſelig preiſt in ſolchem Himmel, ſchaut nach keinem Gott im Himmel, und begehrt keinen unſterblichen Geiſt, ſondern nur einen unvergänglichen thieriſch beſeelten Leib. Ohne Moralität deßwegen keine Religioſität. Dieß unterſcheidet Gottesdienſt vom Götzendienſt; Chriſtenthum vom Heydenthum und Islam.

Niemals wird der wahren Wiſſenſchaft Zweck und Abſicht ſeyn, Gott zu verlieren, ſondern ſie ſuchet ihn, und will ihn finden, mit der urſprünglich menſchlichen, vernünftigen, durch überirdiſchen Zug gebotenen Vorausſetzung:

das Wahre ſey allein in Gott und bey Gott. Dann geht ihr keine Luſt über die Luſt an der Entdeckung der Wahrheit, über die Luſt an Erkenntniß und Wiſſenſchaft. Wenn uns irgend eine verworrene Vorſtellung klar, ein ſcheinbarer Widerſpruch gelöſt wird, ſo iſt dieſes immer dem Verſtande eine Luſt, aber dieſe Luſt iſt nicht von höherer Art, als wenn uns Göttliches vor die Seele tritt, wenn wir uns über Alles dem Verſtande Erreichbare emporſchwingen. Hier liegt das Wahre, welches man um ſeiner ſelbſt willen lieben und über Alles lieben kann, die Eine Wahrheit, ohne welche die vielen Wahrheiten keinen Werth haben. Täuſchen uns die vielen Wahrheiten, ſo ſucht die wahre Wiſſenſchaft Enttäuſchung.

Habe ich deßwegen geſagt: es ſey das Intereſſe der Wiſſenſchaft, daß kein Gott ſey *); wer allein ihr nachgehe, ob er ſie endlich

*) Werke Bd. II. S. 534. 535. Anm.

finden möchte, ſey um Gott unbekümmert, frage nicht nach ihm, ſolle nicht einmal nach ihm fragen; ſo muß wohl dieſe Wiſſenſchaft eine andre, als jene angedeutete wahre ſeyn, von welcher das Gegentheil gilt.

Unverkennbar zeigt ſich im geſammten Menſchendaſeyn und ſeiner Geſchichte, eine ſchwer zu löſende Verkehrung und Ausartung des Urſprünglichen. Der Menſch, nach Gottes Ebenbilde geſchaffen, ſinkt von ſeiner Höhe; ſeine Gedanken, die am Anfange nur auf Gott und göttliche Dinge gerichtet ſind, ſchweifen abwärts in der Leere und Irre, und ſeine Erkenntniß nimmt Theil an dieſer Richtung, gerath in Zweifel, Ungewißheit und Irrthum. Das Uebel iſt da, nach Aller Zeugniß, das höchſte Gut iſt verloren, die Tugend ſchwach, die Religion ausgeartet. Die Wiſſenſchaft, welche helfen ſollte, und es auch verſprach, vermehrt oft die Verwirrungen, ſie kann dahin gelangen, Gott und Tugend wegzuläugnen, und mit ſich unvereinbar zu achten.

welcher unter ſeinen Forſchungen den geahndeten Gott verliert, nothwendig das Nichts findet, welches eigentlich niemand ſucht und ſuchen kann, auch niemand, wenn es ſich ihm am Ende als reine Wahrheit darſtellt, über Alles zu lieben vermag. Ich vertraute, wenn es nur gelänge, meine Ueberzeugung vollſtändig zu entwickeln, daß ich bey unbefangenen Denkern Beyfall finden würde, zumal da andre Philoſophen, wie Kant und Malebranche *), ganz ein Aehnliches behauptet hatten.

Allerdings muß dabey ausgegangen werden von Gefühl und Anſchauung, es giebt durchaus keinen bloß ſpeculativen Weg zum Innewerden Gottes, die Speculation mag bloß hinzutreten und durch ihre eigne Beſchaffenheit erhärten, daß ſie für ſich leer iſt ohne jene Offenbarungen, und ſie nur beſtätigen, nicht ſie begründen kann. Weil ſie aus

*) Tennemann Geſch. d. Philoſ. Bd. X. S. 337.

Weil ſie als Werk der Reflexion, des Verſtandes, ſich vollendet, erſcheint ſie als feſtes geſchloſſenes Syſtem, und muß alle diejenigen Lügen ſtrafen, welche ein höheres, urſprüngliches Wiſſen vorausſetzen, auf die Wahrnehmung deſſelben alle Bedeutſamkeit der Reflexion und der Syſteme zurückführen, hierin das Intereſſe der Vernunft finden, und die Gewalt des Verſtandes nur als eine abgeleitete für ſich unſelbſtſtändige darſtellen. An Gegnern hat es der allgenugſamen Verſtandeswiſſenſchaft weder in früheren noch ſpäteren Zeiten gefehlt *). Entweder ſind ſie bloße Zweifler, brauchen die Waffen des Verſtandes wider ihn ſelbſt, oder ſie werden behaupten: Wiſſenſchaft verhalte ſich zur höheren Vernunft, wie Werkzeuge und künſtliche Maſchinen zu lebendigen Gliedern; eine Mechanik, welche lebendige Glieder ſchaffe, könne nicht erfunden werden; Wiſſenſchaften ſeyen ſyſtema-

*) Vergl. Tennemann Geſch. der Philoſophie, Bd. IX. S. 441. 496.

ihm, ſie entwickele ſich nur allmählich aus einer an ſich blinden bewußtloſen Natur, dem Entgegengeſetzten einer weiſen Für- und Vorſehung. Dennoch iſt Naturvergötterung in Wahrheit ein Ungedanke; wer von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott, er iſt der Erſte, oder er iſt gar nicht. Hat nun meine Philoſophie dieſes zur Sprache gebracht, hat ſie den beſſern Weg gewieſen, und machte ſie dadurch nach den Zeugniſſen mancher Männer eine bleibende Epoche, ſo beſteht darin ihr wiſſenſchaftlicher Werth. Eine Wiſſenſchaft des logiſchen Enthuſiasmus konnte ſie nicht fördern wollen.

„Menſchheit wie ſie iſt, erklärlich oder unerklärlich, auf das Gewiſſenhafteſte vor Augen zu ſtellen," war ihr Zweck. Sie mußte beginnen mit den urſprünglichſten Offenbarungen der Seele, welche mehr ſind und höher als die geſammte Natur der Dinge, welche den Menſchen annehmen laſſen, daß er ſich in einem Zuſtande

ſens willen ſchätzen, und dennoch mit Paulus aus vollem Herzen die Ueberzeugung aussprechen, daß Chriſtum lieb haben beſſer ſey denn Alles wiſſen. Sokrates unſtreitig war mehr Pauliniſch als Ariſtoteliſch geſinnt.

Wider dieſe hinreichend bezeichnete Wiſſenſchaft und ihre Anmaßungen ſind meine Ausſagen gerichtet geweſen; nicht gegen Wiſſenſchaft, welche von einem Geiſte geleitet wird, der in alle Wahrheit führt. Jener Wiſſenſchaft nämlich ſind Perſönlichkeit, Freyheit und die Offenbarungen der Seele von einem überweltlichen Gott, ohne Gewicht; ſie hält ſich im Gegentheil an die Welt, an das All, oder die einzelnen Kräfte deſſelben. Weil menſchliches Schaffen und Machen an ein Etwas gebunden iſt, ſo ſcheint es, mit dem Was der Natur laſſt ſich viel ausrichten, ſobald man nur auf die rechte Weiſe damit zu Werke gehe. Inzwiſchen iſt ſolches eine bloße Täuſchung. Das Cauſalitätprincip

des Verſtandes führt nicht über die Natur, über den Inbegriff des Endlichen, hinaus. Es findet ſich ſogar vermittelſt des Cauſalitätprincips, daß es keinen Inbegriff des Endlichen geben kann, daß der Naturbegriff, geſchieden vom Begriff eines Uebernatürlichen, ein erdichteter Begriff iſt. Soll alſo über das Endliche hinausgegangen werden, ſo muß über das Cauſalitätgeſetz, welches das Geſetz des Endlichen iſt, hinausgegangen werden, welches nicht zuläßt, daß eine Handlung ſich ſelbſt anfange. Wie eine Handlung ſich ſelbſt anfangen möge, iſt dem nur immer fortſetzenden und vorausſetzenden Verſtande unbegreiflich. Wahrhaft ein Erſtes vorausſetzend iſt der menſchliche Verſtand nicht, es iſt ihm nur immer Etwas, dieſes oder jenes, vorausgeſetzt. Setzt er der unbeſtimmten Reihe von Bedingungen ein Ende, und nennt dieſes Ende den Anfang, oder Totalität: ſoll dieſer erdichtete Anfang Gott heißen? Welch ein arm-

ſeliger Anthropomorphismus! In ihm ſind alle unſere Pantheiſten befangen. Haben doch die Geſchlechter der Menſchen ſtets von Gott gewußt und die Nachdenkenden unter ihnen weiter nach ihm geforſcht! Ihn ſuchend, was ſuchten ſie? Sie ſuchten und forſchten nach einer von dem Weltall unterſchiedenen, über daſſelbe erhabenen und von ihm unabhängigen Urſache der Welt. Wem Gott ſein Angeſicht zuwendet, der kann ihn ſchauen; von wem Gott ſein Angeſicht abwendet, der läugnet ihn, und muß ihn läugnen.

So erging es dem Spinoza. Sein Weltall iſt daſſelbe heute, geſtern und immerdar. Dieſes in ſeinem Grunde blödſinnige Weltall macht ſich ſelbſt einen blauen Dunſt vor von Weſen, welche nicht ſind, deren jedes, mithin auch ihre Geſammtheit, nur ein wechſelndes Nichts iſt. Darum könnte man ſagen, der Spinozismus läugne nicht ſowohl das Daſeyn eines Gottes, als das Daſeyn einer

wirklichen und wahrhaften Welt, grade wie ſich dieſes auch von jedem ſpäteren Syſtem der Art ſagen ließe. Das iſt aber im Grunde nur ein Wortſpiel. Von dem Daſeyn einer vorhandenen wirklichen Welt wird ausgegangen, und es wird nur gefragt: ob außer und über ihr noch ein anderes Weſen ſey, oder ob ſie ſelbſt in ihrer Totalität Alles, und außer ihr Nichts ſey. Die Vorausſetzung eines Unbedingten — eines unbeſtimmten Ganzen — und die Vorausſetzung Gottes iſt durchaus nicht Eins, und wir gelangen mit Nichten auf demſelben Wege zu dem Einen oder Andern. Beyden in der Mitte liegt die eigentliche von der Vernunft aufgegebene Frage: ob nur eine ſelbſtſtändige Natur iſt, die aus ihrem Schooße eine Unendlichkeit von Erſcheinungen ohne Anfang und Ende willenlos gebiert, oder ob über der Natur und außer ihr iſt — eine Schöpfung mit Wiſſen und Willen, nicht eine bloße Fruchtbarkeit,

wie Kant treffend unterſchieden hat. La Nature confond les Pyrrhoniens et la Raison confond les Dogmatistes! Pascal verſteht hier unter Natur Empfindung und Gefühl, unter Vernunft den überlegenden Verſtand.

Vernunft dagegen, als Wahrnehmung und Vorausſetzung Gottes, weiß im Menſchen das Höchſte. Will er darüber hinaus, ſo geräth er in den logiſchen Emanatismus, das iſt, zu einem Alles zu Nichts machenden Nichts. Die älteren heydniſchen Lehren von einem Hervorgehen der Götter aus der Welt oder der Welt aus Gott durch Emanation und die philoſophiſche Emanationlehre der Juden ſtimmen hiemit überein, nur das Chriſtenthum lehrt Anders.

Solches ward mir klar, und daß darum Spinozismus Atheismus ſey. Ungeachtet des Haſſes mancher zur Klaſſe der Philoſophen gezählten Leute gegen dieſes Wort, welches

ſie aus der Sprache zu verbannen wünſchen, und wogegen ſie unter Andern erinnern: ein Atheiſt ſey am erſten derjenige, welcher an Atheismus glaube — kann es ſeine Bedeutung nicht verlieren. Geſetzt auch, man ändert den Namen, und ſpricht von Cosmotheismus, ſo bleibt dennoch die Sache was ſie geweſen *).

Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden deßhalb nicht geſchrieben um Ein Syſtem durch das Andre zu verdrängen, ſondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logiſchen Verſtandesgebrauches darzuthun, und wie man ganz folgerecht verfahre, wenn man bey dem Ziele dieſer Wiſſenſchaft, daß kein Gott ſey, anlange. Sie war aus ſich ſelber nicht zu widerlegen. Hatte ich demungeachtet eine andre philoſophiſche Ueberzeugung, ſo war dieſes

*) Siehe die Anmerkung S. 217 fg. dieſes Bandes.

einer Thatſache gleich, welche von mir erzählt wurde, nämlich wie Leſſing ein Spinoziſt geweſen, und wie ich ſelber keiner ſey. Hierüber begann der Streit. Man wollte mir meine Art und Weiſe Nicht-Spinoziſt zu ſeyn nicht gelten laſſen, und behauptete von dieſer Art und Weiſe, ſie ſey offenbar blinder Köhlerglaube, keine Philoſophie, alſo ſey meine Philoſophie entweder Spinozismus, oder ich hätte gar keine, und dürfe deßwegen von dieſer erhabenſten aller Wiſſenſchaften nicht mitſprechen. Mir wollte dieſes nicht einleuchten bey meiner innigen Ueberzeugung, daß jenes unmittelbare Geiſtes- und Gottesbewußtſeyn, worauf meine Philoſophie ſich gründete, jeder Philoſophie, welche etwas mehr als bloße Natur- und Verſtandeswiſſenſchaft, mehr als bloße Phyſik und Logik ſeyn wollte, zum Grund- und Eckſtein dienen müſſe. Späterhin ward in allen meinen philoſophiſchen Schriften dargethan, daß der Philoſoph,

welcher unter ſeinen Forſchungen den geahndeten Gott verliert, nothwendig das Nichts findet, welches eigentlich niemand ſucht und ſuchen kann, auch niemand, wenn es ſich ihm am Ende als reine Wahrheit darſtellt, über Alles zu lieben vermag. Ich vertraute, wenn es nur gelänge, meine Ueberzeugung vollſtändig zu entwickeln, daß ich bey unbefangenen Denkern Beyfall finden würde, zumal da andre Philoſophen, wie Kant und Malebranche *), ganz ein Aehnliches behauptet hatten.

Allerdings muß dabey ausgegangen werden von Gefühl und Anſchauung, es giebt durchaus keinen bloß ſpeculativen Weg zum Innewerden Gottes, die Speculation mag bloß hinzutreten und durch ihre eigne Beſchaffenheit erhärten, daß ſie für ſich leer iſt ohne jene Offenbarungen, und ſie nur beſtätigen, nicht ſie begründen kann. Weil ſie aus

*) Tennemann Geſch. d. Philoſ. Bd. X. S. 337.

ſich ſelbſt nur zu einer geiſtloſen Nothwendigkeit, einer Subſtanz, gelangt, ſo iſt nur über ſie vermittelſt eines Sprunges, den ich Salto mortale genannt habe, hinwegzukommen; es iſt aber die geiſtloſe Nothwendigkeit und Subſtanz die Schwungfeder, welche mich hebt, vermöge eines feſten und kräftigen Auftretens auf dieſelbe. Der Geiſt widerſpricht allmächtig dem Urtheil, daß die geiſtloſe Subſtanz Alles und daß außer ihr Nichts ſey. Wird aber dieſes Urtheil nicht entſchieden gefällt, ſo bleiben Stoffe übrig zu allerhand Miſchungen, woraus Hirngeſpinnſte ohne Ende hervorgehen. Sogar Spinoza hat ſich getäuſcht, indem er ſeinem höchſten Weſen außer der Ausdehnung noch unendliche andre Realitäten, Vollkommenheiten, zuſchrieb.

Auf die Unvermeidlichkeit eines ſolchen Ueberſetzens aus dem Verſtandesgleiſe für eine Philoſophie, die Gott nicht verlieren will, habe ich wiederholt hingewieſen. Weil im Menſchen Vernunft erſt ſpäter hervortritt, ſo ſcheint es

ihm, ſie entwickele ſich nur allmählich aus einer an ſich blinden bewußtloſen Natur, dem Entgegengeſetzten einer weiſen Für- und Vorſehung. Dennoch iſt Naturvergötterung in Wahrheit ein Ungedanke; wer von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott, er iſt der Erſte, oder er iſt gar nicht. Hat nun meine Philoſophie dieſes zur Sprache gebracht, hat ſie den beſſern Weg gewieſen, und machte ſie dadurch nach den Zeugniſſen mancher Männer eine bleibende Epoche, ſo beſteht darin ihr wiſſenſchaftlicher Werth. Eine Wiſſenſchaft des logiſchen Enthuſiasmus konnte ſie nicht fördern wollen.

„Menſchheit wie ſie iſt, erklärlich oder unerklärlich, auf das Gewiſſenhafteſte vor Augen zu ſtellen," war ihr Zweck. Sie mußte beginnen mit den urſprünglichſten Offenbarungen der Seele, welche mehr ſind und höher als die geſammte Natur der Dinge, welche den Menſchen annehmen laſſen, daß er ſich in einem Zuſtande

der Geſunkenheit befinde, und ein im Verſtande verlorenes Licht wiederzuerwerben habe. Er iſt mit Finſterniß umgeben, ſeine Vernunft, ſich entwickelnd, vertreibt dieſe Finſterniß nicht; aber die Kraft des vernünftigen Lebens ſiehet durch ſie hindurch, ſie wird von der Finſterniß nicht verſchlungen, gleichwie das bewaffnete Auge des Aſtronomen im Nebel der Milchſtraße ein zahlloſes Heer von Sternen erblickt. Erkenne dich ſelbſt, iſt nach dem Delphiſchen Gott und nach Sokrates das höchſte Gebot, und ſobald es in Anwendung kommt, wird der Menſch gewahr: ohne göttliches Du ſey kein menſchliches Ich, und umgekehrt.

Dieſes Hindurchſehen durch Nebel und Finſterniß iſt die Macht des Glaubens, er iſt deßhalb ein Urlicht der Vernunft, welches der wahre Rationalismus als das ſeinige anerkennt. Vertilge den urſprünglichen Glauben, und alle Wiſſenſchaft wird hohl und leer, kann wohl ſauſen, aber nicht reden und antworten.

Er iſt eine feſte Zuverſicht zu dem, was man nicht ſiehet. Wir ſehen nie das Abſolute, wir glauben es. Das Nichtabſolute, das Bedingte, ſehen wir, und nennen dieſes Sehen ein Wiſſen. In dieſer Sphäre herrſchet die Wiſſenſchaft. Die Zuverſicht zu dem, was wir nicht ſehen, iſt größer und gewaltiger, als die Zuverſicht zu dem, was wir ſehen. Widerſpricht dieſes jenem, ſo nennen wir die Zuverſicht im Wiſſen Wahn, oder der Glaube unterwirft ſich Sinne und Vernunft, in ſoferne man unter dieſer das Vermögen der Wiſſenſchaft verſteht. Die wahre Wiſſenſchaft iſt der von ſich ſelbſt und von Gott zeugende Geiſt. Wie ich von der Objectivität meiner Gefühle des Wahren, Schönen, Guten, und von einer die Natur beherrſchenden Freyheit überzeugt bin, ſo bin ich von dem Daſeyn Gottes überzeugt, und ſo wie dieſe Gefühle ermatten, ſo ermattet auch der Glaube an Gott.

Die Wiſſenſchaft des Nichtwiſſens beſteht daher in der Erkenntniß, daß alles menſchliche

Wiſſen nur Stückwerk ſey, und nothwendig Stückwerk bleiben müſſe, ſie iſt ein wiſſendes Nichtwiſſen. Ueber dieſes Stückwerk hinweg und hinauf führt nur der Glaube an die mit der Vernunft uns zu Theil gewordne Offenbarung. Der Glaube iſt nicht, wie die Wiſſenſchaft, Jedermanns Ding, das heißt, nicht Jedwedem, der ſich nur gehörig anſtrengen will, mittheilbar. Die Vernunft bejaht, was der Verſtand verneint. Inzwiſchen kann der Verſtand die Bejahung nicht auf die Seite bringen, ohne daß ihm Alles in geiſtloſe Nothwendigkeit verſinkt. Alſo: das Nichts oder ein Gott. Der Verſtand, wenn er nicht gradezu der Vernunft den Rücken zukehrt, hat ein nichtwiſſendes Wiſſen von Gott.

Ich gerathe allerdings in einige Verlegenheit, wenn ich mit meiner Lehre von der Freyheit, welche die Grundlage meiner Philoſophie iſt, vor den Gerichthöfen der Schulgerechtigkeit auf die Frage antworten ſoll, was ich mir denn

unter der Freyheit vorſtelle, welche ich dem Verſtande zum Trotz annehme, und zwar dergeſtalt annehme, daß ſie mir das allein wahrhaft Wirkliche und Gediegene iſt; ich ſoll es ſagen, deutlich ausſprechen, damit auch in ihnen dieſelbe Vorſtellung entſtehe. Antworte ich nun, daß ich mir darunter vorſtelle, was ich nothwendig vorausſetzen, alſo auch wohl im Innerſten des Gemüths mir vorſtellen muß, wenn ich Jemanden wegen eines Werkes oder einer That bewundre, hochachte, liebe, verehre; ſo genügt ihnen dieſes nicht, und ſie behaupten, daß eine Begründung durch Gefühle gar keine Begründung ſey. Dawider iſt kein Rath, aber Folgendes bleibt gewiß.

Wenn Vernunft nur in Perſon ſeyn kann, und die Welt einen vernünftigen Urheber, Allbeweger, Regierer, haben ſoll, ſo muß dieſes Weſen ein perſönliches Weſen ſeyn. Ein ſolches Weſen läßt ſich nur unter dem Bilde menſchlicher Vernünftigkeit und Perſönlichkeit

vorſtellen, ihm müſſen die Eigenſchaften, welche ich im Menſchen als die höchſten anerkenne, beygemeſſen werden: Liebe, Selbſtbewußtſeyn, Verſtand, freyer Wille. Es kann ſcheinen, als würde uns der Weltlauf begreiflich, wenn wir den perſönlichen Gott läugnen, aber bey tieferem Nachdenken findet ſich die Sache anders. Zwiſchen beyden Anſichten muß eine Autorität, ein Machtſpruch, entſcheiden — dieſen Machtſpruch thut das Gefühl für den religiöſen Glauben. Aller Glaube iſt aus dieſem religiöſen Gefühl erwachſen, wo es erliſcht, verſchwindet der Glaube. Ein abſcheulicher Aberglaube kann alsdann wohl an die Stelle des wahren Glaubens treten, ein Wahn, der ſich an die Macht des Böſen ſtatt an die Macht des Guten wendet.

Es dürfte ferner gefragt werden: ob die Tugend mehr den Glauben gebäre, oder der Glaube mehr die Tugend? Ich denke, der Glaube habe unbedingten Vorrang; das religiöſe Gefühl iſt die Grundlage der Menſchheit.

Müſſen wir nicht perſönlich vorſtellen, das iſt, vergeiſtigen, was uns zu Herzen gehen ſoll? Wenige Menſchen erwägen, was ihnen Alles mit dem Glauben an einen perſönlichen Gott verloren geht. Unſre ſittlichen Ueberzeugungen gehen alle unter, wenn uns das ſittliche Urweſen als ein ſittliches, das heißt perſönliches Weſen, welches das Gute will und wirkt, verſchwindet.

Gleichwie nach der Parſenlehre die Ahrimaniſchen unreinen Thiere ſtärker ſind, als die reinen des Ormuzd, ſo ſind im Innren des Menſchen die irdiſchen Triebe ſtärker als die himmliſchen. Wenn dieſe gleichwohl öfter jene überwinden, ſo geſchieht es durch eine verborgne Kraft. Wo dieſe Kraft ſich kund thut, da offenbart ſich Freyheit, da giebt es Kinder Gottes gegen Titanen, auch Hermaphroditen wie jene, welche durch Sündfluth umkamen. Luther ſpricht: „Alle Dinge ſtehen im Glauben, die wir weder ſehen noch begreifen können. Wer dieſelben will ſichtbar, ſcheinlich und begreiflich

machen, der hat Herzeleid zum Lohne. Der Herr mehre Euch und den Andern den Glauben.“ *)

Erwägt man den Zuſtand Athens und des geſammten Griechenlandes, wie er war zu der Zeit als Sokrates lebte, ſo muß man dieſen als einen wahren Glaubenshelden betrachten, daß er gleichwohl der Stimme in ſeinem Herzen vertraute, die zu ihm ſprach: und doch iſt Gott!

Aus der Kraft des innern Glaubens an das Unſichtbare gegen die äußerliche Lehrweisheit des Sichtbaren entwickelt ſich ein fortdaurender Kampf in der Menſchengeſchichte, ein Kampf der Kinder Gottes wider Titanen. Lichtphiloſophie ſteht gegen Nachtphiloſophie, Anthropomorphismus gegen Pantheismus, der wahre Rationalismus gegen ein verkehrtes Spiegelbild des Verſtandes, Chriſtenthum gegen Heydenthum. Das Chriſtenthum iſt weſentlich anthro-

*) Luthers Weisheit Th. III. Abth. 2. S. 410.

pomorphiſtiſch, es lehrt allein einen die Welt mit Wiſſen und Willen erſchaffenden Gott; das Heydenthum iſt cosmotheiſtiſch. Ungereimter und verkehrter läßt ſich nichts denken, als wenn eine ganz zur Naturvergötterung, ſonach zum Heydenthum, hingewandte Lehre behauptet: durch ſie werde das wahre Chriſtenthum ans Licht gebracht. Der Kinder- und Volkglaube enthält darum Höheres und Beſſeres als das bloße Wiſſen des Philoſophen *ohne Glauben*. An Chriſtum glauben, heißt glauben *was* und *wie* er glaubte.

Aus der *Sache* geſtaltet ſich allemal die *Methode des Vortrags*. Der meinige iſt außerdem durch *Anläſſe* herbeygeführt, gleichwie mein erſter Brief an Mendelsſohn nicht für das große Publicum, nicht für Lehrſtühle, ſondern für den Einen Mann verfaßt wurde, an den er gerichtet iſt. Schreiben nun Einige meinem *Geiſte* tiefe Gründlichkeit

zu, welche meiner Methode fehlen ſoll; ſo beſtände der Fehler wohl darin, daß es Anläſſe gegeben, welche den Geiſt auffoderten, zu reden. Gab es ſolche Anläſſe, und entſtanden meine öffentlichen Schriften wirklich von ungefähr, nur aus Gelegenheit: mußte dann nicht jedesmal der Vortrag nach dem Anlaß ſich geſtalten? Niemand wird öffentlicher Schriftſteller ohne Veranlaſſung, und bin ich es auf gleiche Weiſe geworden, nur widerſtrebend, ſo ſuchte ich demungeachtet mit großem Fleiß, von früher Jugend an, für meine Gedanken und Empfindungen einen Ausdruck zu finden, der ſie mir ſelbſt am treuſten und lebendigſten aufbewahrte; ich ging darſtellend zu Werke, konnte nicht anders, wollte nicht anders *). Was meiner Proſa — welche ſogar von Gegnern gerühmt worden — eigenthümlich iſt, hat

*) S. die Vorrede zu Allwill.

hierin ſeine Quelle, und jene Anklage wider Peter Ramus, daß er gegen die Obſervanz mit der Philoſophie Beredtſamkeit verbinde *), wird mich gleichfalls treffen, aber nicht beunruhigen. Vielmehr wenn meine Schriften auf die Nachwelt kommen, ſo werden ſie dieſes grade den Eigenſchaften zu verdanken haben, weßwegen manche Inhaber von Lehrſtühlen unſrer Zeit vor ihnen ſich kreuzigen und ſegnen. Sie meynen: womit der Schule nicht gedient iſt, damit ſey auch der Menſchheit nicht gedient.

Die Menſchheit jedoch, wie der einzelne Menſch, kommen mit ihrem Verſtandes- und Vernunftgebrauch ſtets an den Ort, welcher den Mittelpunct meiner Philoſophie bildet. Jene Bemühungen zur Vollendung der Wiſſenſchaft, welche nach dem Vorgange früherer Denker auf eine höchſt merkwürdige Weiſe im

*) Tennemann Geſch. der Philoſ. Bd. IX. S. 426.

ſechszehnten Jahrhundert wiederholt, das heißt, noch einmal verſucht wurden, und bis auf unſre Tage fortwähren, weiſen immer darauf hin. Suche ich nun dieſen Ort in Beziehung auf alle frühere und ſpätere Verſuche bey jedesmaligem Anlaß zu erhellen, und die gediegene Wahrheit, welche mehr als eine bloß wiſſenſchaftliche iſt, an den Tag zu bringen; ſo iſt die Abneigung meiner Gegner wider Inhalt und Vortrag weniger in ihrem eigenthümlichen Syſtem, als im philoſophiſchen Syſtematismus überhaupt, ja im Geſammtgeiſte des Jahrhunderts gegründet.

Und grade dadurch hätte dann meine ſchriftſtelleriſche Art und Kunſt, ungeachtet ihrer ſehr beſondern Veranlaſſungen und Eigenthümlichkeiten, eine welthiſtoriſche Bedeutung, und meine Philoſophie hätte welthiſtoriſche Wahrheit. Sie ſtehen da, aus dem Geiſte zeugend für den Geiſt, aus dem Herzen

für das Herz, ſie wollen keine Feigen leſen von den Dornen und keine Trauben von den Diſteln!

Es giebt ſo gut eine unſichtbare Kirche der Philoſophie, als eine unſichtbare Kirche des Chriſtenthums, — eine Gemeinſchaft der Gläubigen. Das ſichtbare Philoſophenthum wie das ſichtbare Kirchenthum will den Verſtand abrichten, ihn die Wahrheit erfinden, mit Händen greifen laſſen, will Gott machen. Eſſet, und ihr werdet ſeyn wie Gott.

Meine Philoſophie bekennt ſich durchaus zur unſichtbaren Kirche. Wer für ſie einen guten Kampf gekämpft, hat das Beſte gethan, und für das Höchſte aller Zeiten gewirkt. Bin ich dazu berufen geweſen, die unſichtbare Kirche der Philoſophie und ihren innerſten ewigen Geiſt gegen den mannichfach wechſelnden und Aeußerliches emporbringenden Buchſtaben meiner Zeitgenoſſen zu ver-

theidigen, und iſt mir dieſes in ſo weit gelungen, daß ich gegenwärtig mehr befreundete Denker in Deutſchland zähle, als einſt am Beginn meiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn, ja daß ſelbſt manche Gegner allmählich billiger die Sache beurtheilen, ſo habe ich genug gelebt.

Herr, nun läſſeſt du deinen Diener in Friede fahren!

Druckfehler.

Abtheilung I.

Seite 71 Zeile 3 von oben ſtatt Will lies Wille.
— 164 — 8 von unten — mir — mit.
— — — 12 — — — weniger — wenig.
— 168 — 1 — — — Marc. — Merc.
— 169 — 7 von oben — Stoffe — Stoß.
— 211 — 11 — — — daß — das.
— 217 — 3 — — — Schärmerey — Schwärmerey.
— 219 — 16 — — — es — er.

Abtheilung II.

Seite 1 Zeile 1 von oben ſtatt Ira lies Tra
— 142 — 3 von unten — Fingerzeit — Fingerzeig.
— 201 — 2 — — — daß — da.
— 213 — 1 — — — wußte — mußte.

Ueber

die Lehre des Spinoza,

in Briefen

an

Herrn Moses Mendelssohn.

Δος μοι που στω

Zueignung

an

Herrn Heinrich Schenk zu Düſſeldorf*).

Lieber, edler Mann!

Sie erinnern ſich des Greiſes in den Lebensläufen nach aufſteigender Linie, der nie gebettelt hatte, und nun ein Almoſen — einen Sterbepfennig forderte, weil er, wie er ſagte, „ſo ein alter Geck auf ein ehrliches Begräbniß wäre.“

Ich glaube, wir alle gleichen dieſem Greiſe; und wie es, nach Hemſterhuis, keine Erfindung der

*) Geb. zu Düſſeldorf, den 17. April 1748; Sohn eines Unterofficiers; geſt. zu München, wo er zuletzt die Stellen eines wirklichen Geheimen Rathes und Generaldirectors der Finanzen bekleidet hatte, den 2. Mai 1813. S. die Denkſchrift auf ihn von Friedrich Roth, angezeigt in der Halliſchen A. L. Z. Jahrg. 1813. St. 188. und in der Jenaiſchen A. L. Z. Jahrg. 1817. St. 93.

Menſchen, kein erlernter Gebrauch iſt, daß wir, was wir lieben, in unſere Arme ſchließen, und, nach dem Grade innerer Wärme, feſter und wiederholter an uns drücken, ſo iſt es gewiß auch keine menſchliche Erfindung, keine Angewöhnung, daß wir uns und unſern Freunden, auch nach dem Tode, auf dieſer Erde eine gute Stätte wünſchen. Der nie flehte, Friedrich, ſtand flehend vor Voltaire — um einen Sterbepfennig zum Begräbniſſe der geliebten Schweſter.

Meine letzte Ehre ſey das Andenken in dem Herzen eines Freundes — Hier mein Sterbepfennig in Ihre Hand!

Beſter! Sie wiſſen es, und ich weiß es, daß man Freund ſeyn, und einen Freund haben kann.. Und ſo dulden Sie denn dieſes Denkmal, das ich unſerem Glücke ſetze. Was die Luſt, die Stärke, die Ehre unſeres Lebens war, ſey auch der Ruhm unſeres Lebens — ſey Lied über unſerem Grabe.

Pempelfort den 18. April 1789.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Vorrede
zur ersten Ausgabe.

Ich habe meine Schrift nach ihrem Anlasse und dem größten Theile ihres Inhaltes benannt; denn auch der Brief an Hemsterhuis muß hier, als Beylage, zu denen an Mendelssohn gerechnet werden.

Daß ich zugleich die Geschichte dieser Briefe gebe, wird diese Geschichte selbst rechtfertigen.

Die Absicht des Werkes habe ich hinter dem letzten Briefe kurz gesagt, und hernach bis an das Ende deutlich genug, wie ich glaube, zu erkennen gegeben.

Weiter habe ich dem aufmerksamen, forschenden, um die Wahrheit allein bekümmerten Leser vorläufig nichts zu sagen. Es geschieht gegen meinen Willen, wenn ein anderer diese Schrift in die Hand nimmt. Er fordre nichts von mir, so wie ich von ihm nichts fordre.

Pempelfort den 28. August 1785.

Aus der Vorrede
zur zweiten Ausgabe.

Es erscheinen in dieser neuen Auflage, unter dem Titel Beylagen, verschiedene Aufsätze, von denen ich hier zuvörderst Rechenschaft geben will.

Die erste Beylage ist ein Auszug des äusserst seltenen Buches: De la causa, principio, et Vno, von Jordan Bruno. Dieser merkwürdige Mann wurde zu Nola im Königreich Neapel, man weiß nicht in welchem Jahre, gebohren, und starb den 17. Februar 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen. Brucker hat mit großem Fleiße über ihn gesammelt; aber doch nur Bruchstücke liefern können *). Seine Schriften

*) S. Bruck. Hist. crit. Phil. T. V. p. 12. — 62. VI. p. 809. — 816. Daß Bruno wirklich verbrannt worden sey, scheint mir, wie Bruckern, nicht wohl bezweifelt werden zu können.

(Tiedemann's, Buhle's, Tennemann's, Fülleborn's Arbeiten über die Geschichte der Philosophie waren damals, da dieß geschrieben wurde, noch nicht begonnen.)

wurden lange Zeit, theils wegen ihrer Dunkelheit vernachläßigt, theils wegen der darin vorgetragenen neuen Meinungen aus Vorurtheil nicht geachtet, theils wegen gefährlicher Lehren, die sie enthalten sollten, verabscheut und unterdrückt. Ihre gegenwärtige Seltenheit läßt sich hieraus leicht begreifen. Brucker konnte nur die Schrift De Minimo zu sehen bekommen; la Croze hatte nur das Buch de Immenso et Innumerabilibus vor sich, wenigstens giebt er nur von diesem Auszüge, so wie Heumann nur von den physischen Lehrsätzen; selbstgelesen hatte auch Bayle von den metaphysischen Schriften des Bruno nur die Einzige, wovon ich den Auszug liefre.

Alle klagen über die undurchdringliche und mehr als Heraklitische Dunkelheit des Mannes. Brucker vergleicht sie mit Cimmerischer Finsterniß; und Bayle versichert, des Bruno vornehmste Lehrsätze wären tausendmal dunkler und unbegreiflicher, als das unbegreiflichste, was je von den Nachfolgern des Thomas von Aquin und des Johann Scotus sey vorgebracht worden.

Gleichwohl sollen mehrere berühmte Weltweise: Gassendi, Carteſius, auch unser Leibnitz, die

ſen dunkeln Mann benutzt, und wichtige Theile ihrer Lehrgebäude aus ihm gezogen haben. Ich laſſe dieſes unerörtert, und bemerke nur in Abſicht der groſſen Dunkelheit, welche man dem Bruno vorwirft, daß ich ſie weder in dem Buche de la Causa, noch dem De l'Infinito Universo et Mondi, von dem ich bey einer andern Gelegenheit umſtändlich reden werde, gefunden habe. Was das erſte Buch angeht, ſo können meine Leſer ſelbſt aus der Probe, die ich ihnen vorlege, davon urtheilen. Ein wenig faßlicher könnte mein Auszug dadurch geworden ſeyn, daß ich nur das Syſtem des Bruno ſelbſt, die philosophia Nolana, wie er ſie nennt, ununterbrochen darin vortrage. Dagegen aber habe ich auch, was er zuweilen viel ausführlicher ſagt, und auf eine mannichfaltige Weiſe ins Licht zu ſtellen bemüht iſt, nur Einmal, und oft ſehr kurz geſagt *).

*) Ich rechne auf Leſer, denen Präciſion Commentar iſt; und nicht auf ſolche, die nur gern überredet ſeyn mögen, ſie verſtünden was ſie nicht verſtehen. Die ganze Kunſt des Vortrags beſteht nach Swift darin, daß man das rechte Wort an ſeine rechte Stelle ſetze. Und wirklich, wer eine ſo abgefaßte Rede ihrer Kürze wegen nicht faßt, dem wird alle Weitläuftigkeit nicht nützen, ſondern nur einen Schwätzer aus ihm machen.

Mein Hauptzweck bey dieſem Auszuge iſt, durch die Zuſammenſtellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichſam die Summa der Philoſophie des Ἓν καὶ Πᾶν in meinem Buche darzulegen. Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiſte, ohne darum aufzuhören Er ſelbſt zu ſeyn. Jenes ohne dieſes findet ſich auch nie. Darum unterſcheidet er mit eben ſo viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zuſammenfaßt. Schwerlich kann man einen reineren und ſchöneren Umriß des Pantheismus im weiteſten Verſtande geben, als ihn Bruno zog. Daß man aber dieſe Lehre, nach allen den verſchiedenen Geſtalten, die ſie anzunehmen ſo geſchickt iſt, kennen lerne, um ſie überall wieder zu erkennen; ferner, ihr Verhältniß zu andern Syſtemen, ſo deutlich und vollſtändig wie möglich einſehe, und genau den Punct wiſſe, worauf es ankommt: dieſes halte ich, in mehr als einer Abſicht, für ungemein nützlich — ja, in unſern Zeiten, beynah für nothwendig.

Beylage II. Diokles an Diotima über den Atheismus. — Da vor zwey Jahren

über Atheismus oder vielmehr Nichtatheismus mancherley Aeuſſerungen geſchahen, in die ich mich nicht recht zu finden wußte, ſo wendete ich mich an einige Freunde mit der Frage, ob Atheismus ein Wort ohne Bedeutung ſey, oder wie denn ſein Begriff gefaßt werden müſſe. Vornehmlich bat ich die Fürſtinn von Gallitzin, Sie möchte Hemſterhuiſen bewegen über dieſe Materie ſeine Gedanken aufzuſetzen. So entſtand das vortreffliche, die ganze Geſchichte der Philoſophie umfaſſende, mit wenigen großen Zügen hingeworfene Gemälde, welches ich hier ausſtelle, und zu deſſen Zuſammenſetzung das Auge, die feſte Hand, und der Geiſt eines ſolchen Meiſters nöthig war.

Beylage III. Sie erzählt, was es für eine ſonderbare Anſicht geweſen ſey, von welcher am Anfange des erſten Briefes an Mendelsſohn geredet wird; und ſchließt mit einer Anmerkung des verewigten Hamann, über den Ausdruck: Dinge einer andern Welt.

Beylage IV. Ueber die Frage von der Perſönlichkeit des höchſten Weſens, in Beziehung auf Herders Gott.

Beylage V. Wieder in Beziehung auf Herbers Gott: Ob es wahr sey, daß Lessing bey Spinoza, und Spinoza bey sich selbst auf halbem Wege stehen geblieben sey, und beyde den Knäuel ihrer Gedanken sich nicht ganz entwirrt haben. Zum Beschlusse ein Wort über die Behauptung: Spinoza habe den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung angenommen, und sey dadurch irre geleitet worden.

Beylage VI. Vergleichung des Systems des Spinoza mit dem System des Leibnitz. Wesentlicher Unterschied zwischen beyden. Genesis der vorherbestimmten Harmonie. Spinoza und Leibnitz waren beyde Antidualisten. Daraus entsprungene große Analogie der Lehre des einen mit der Lehre des andern. Einige diesen Punct angehende kritische Bemerkungen.

Beylage VII. Natürliche Geschichte der speculativen Philosophie. Entstehung des Spinozismus. Sein Zweck. Auf welche Weise die Täuschung, als würde dieser Zweck erreicht, zu Stande kommt. Sie ist nicht dem Spinozismus eigen, sondern beruht auf einem Mißverstande, der allemal gesucht, und künstlich hervorgebracht werden muß, wenn man die Möglichkeit des Daseyns eines Weltalls auf irgend eine

Art erklären will. Ausführliche Erörterung des Vernunftwidrigen dieſes Unternehmens, welches nothwendig darauf hinaus läuft, Bedingungen des Unbedingten zu entdecken. Folgerungen. Aufſchlüſſe. Reſultate.

Beylage VIII. Eine Stelle von Garve, bey Gelegenheit einer Stelle dieſes Buches.

Auſſer dieſen ausführlichen Abhandlungen habe ich verſchiedene nicht unwichtige Puncte in Anmerkungen unter dem Text erörtert. Ich fürchte, daß ich mich in dieſen Anmerkungen ein paarmal zu kurz gefaßt, und eine zu große Aufmerkſamkeit des Leſers in Anſpruch genommen habe. Doch wird kein Mißverſtand zu beſorgen ſeyn, wenn man nur nicht vergißt, daß die Theile eines Buches, wie die Glieder eines organiſchen Leibes betrachtet werden müſſen. Ein ausgeriſſenes Auge kann nicht ſehen; eine abgehauene Hand nicht greifen. Jedes beſondre Glied verrichtet ſein eigenthümliches Geſchäft nur im Zuſammenhange mit dem Ganzen.

Bey den Anmerkungen iſt es überall bemerkt worden, wenn ſie ſchon in der vorigen Ausgabe ſtanden, ausgenommen bey den numerirten zu dem Aufſatze

vom 21ten April. Hier ſind jetzt die hinzugekommenen Anmerkungen mit einem † bezeichnet.

Mendelsſohns Erinnerungen gegen mein erſtes Schreiben an ihn, gehörten in dieſes Werk, und der Leſer wird ſie an ihrer Stelle finden.

Was die hiſtoriſche Zuſammenfügung der Briefe, welche dieſem Buche ſeinen Namen geben, betrifft, ſo habe ich ſie nun ganz diplomatiſch gemacht. Wo vorhin nur Auszüge ſtanden, ſtehen jetzt die Urkunden ſelbſt, und es ſind verſchiedene neue hinzugekommen; unter andern der Erſte Brief, den ich in dieſer Sache geſchrieben habe. Man wird auch einige Briefe von Leſſing finden. Da ich dieſen ganz ſchlichten Weg materieller Wahrheit einſchlug, konnte ich mich aller weiteren Anmerkungen überheben, und verſchaffte mir den großen Vortheil, daß ich nie wieder nöthig haben werde, auf dieſe Sache zurück zu kommen.

Die übrigen Verbeſſerungen will ich dem Leſer ſelbſt zu bemerken überlaſſen. Ich habe mich ſorgfältig dabey gehütet, etwas zu vertilgen, was durch merkwürdige Angriffe merkwürdig geworden iſt. Dieſe behalten alſo ihre volle Kraft, und bleiben in ihrem Werthe. Die Schlußrede habe ich um die Hälfte ver-

kürzt; hauptſächlich dadurch, daß ich verſchiedene eingerückte Stellen herausnahm *). Sie iſt nicht ohne allen Grund getadelt, und nicht ohne alle Schuld von meiner Seite, mißverſtanden worden.

*) Großentheils ſind ſie jetzt wieder eingerückt, aus den in der Vorrede zu dieſem Bande angegebenen Gründen.

Vorbereitende Sätze über die Gebundenheit und Freyheit des Menſchen.

Dieſe, zuerſt in der Vorrede der zweiten Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza gegebenen, Sätze wurden nachher, mit einigen Verbeſſerungen, dem Schreiben an Fichte beygefügt. Sie erſcheinen hier faſt unverändert nach dieſem zweiten Drucke. Zur Berichtigung, Ergänzung und ſchärferen Beſtimmung dient die Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorſehung von dem Begriffe der Vernunft, im zweiten Theile der Werke S. 311.

Erſte Abtheilung.

Der Menſch hat keine Freyheit.

I. Die Möglichkeit des Daſeyns aller uns bekannten einzelnen Dinge, ſtützt und bezieht ſich auf das Mitdaſeyn anderer einzelner Dinge, und wir ſind nicht im Stande, uns von einem für ſich allein beſtehenden Weſen eine Vorſtellung zu machen.

II. Die Reſultate der mannichfaltigen Beziehungen der Exiſtenz auf Coexiſtenz drücken ſich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus.

III. Das innere mechaniſche Verhalten einer lebendigen Natur nach Maaßgabe ihrer Empfindungen heißen wir Begierde und Abſcheu; — oder: das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen des Daſeyns und Beſtehens einer lebendigen Natur zu den äuſſerlichen Bedingungen eben dieſes Daſeyns, oder auch nur das empfundene Verhältniß der innerli-

chen Bedingungen untereinander ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu nennen.

IV. Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.

V. Diesen ursprünglichen natürlichen Trieb könnte man die Begierde a priori, die absolute Begierde des einzelnen Wesens, nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modificationen.

VI. Schlechterdings a priori, oder unbedingt allgemein könnte man eine Begierde nennen, wenn sie jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechts zukäme, in so fern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Daseyn zu erhalten.

VII. Ein durchaus unbestimmtes Vermögen ist ein Unding. Jede Bestimmung aber setzt etwas schon

beſtimmtes zum voraus, und iſt die Folge und Erfüllung eines Geſetzes. Die Begierde a priori, ſowohl der erſten als der zweiten Gattung, ſetzt alſo auch Geſetze a priori zum voraus.

VIII. Der urſprüngliche Trieb des vernünftigen Weſens beſteht, wie der Trieb eines jeden andern Weſens, in dem unaufhörlichen Beſtreben, das Vermöden da zu ſeyn der beſonderen Natur, die von ihm beſtimmt wird, zu erhalten und zu vergrößern.

IX. Das Daſeyn vernünftiger Naturen wird, zum Unterſchiede von allen andern Naturen, ein perſönliches Daſeyn genannt. Dieſes beſteht in dem Bewußtſeyn, welches das beſondere Weſen von ſeiner Identität hat, und iſt die Folge eines höheren Grades des Bewußtſeyns überhaupt; deßjenigen, womit Beſonnenheit verknüpft iſt.

X. Der natürliche Trieb des vernünftigen Weſens, oder die vernünftige Begierde, geht alſo nothwendig auf die Erhöhung des Grades der Perſonalität; das iſt, des lebendigen Daſeyns ſelbſt.

XI. Die vernünftige Begierde überhaupt, oder den Trieb des vernünftigen Weſens, als eines ſolchen, nennen wir den Willen.

XII. Das Daſeyn eines jeden endlichen Weſens iſt ein ſucceſſives (zeitliches) Daſeyn.

XIII. Das Geſetz des Willens iſt, nach Begriffen der Uebereinſtimmung und des Zuſammenhanges, das iſt nach Grundſätzen, zu handeln: er iſt das Vermögen practiſcher Principien.

XIV. So oft das vernünftige Weſen nicht in Uebereinſtimmung mit ſeinen Grundſätzen handelt, handelt es nicht nach ſeinem Willen, nicht gemäß einer vernünftigen, ſondern einer unvernünftigen Begierde.

XV. Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde, wird die Identität des vernünftigen Daſeyns unterbrochen; folglich die Perſonalität, welche allein im vernünftigen Daſeyn gegründet iſt, verletzt: mithin die Quantität des lebendigen Daſeyns um ſo viel vermindert.

XVI. Derjenige Grad des lebendigen Daſeyns, welcher die Perſon hervorbringt, iſt nur eine Art und Weiſe des lebendigen Daſeyns überhaupt, und nicht ein eigenes beſonderes Daſeyn oder Weſen. Deswegen rechnet ſich die Perſon nicht allein diejenigen Handlungen, welche nach Grundſätzen in ihr erfolgen, ſondern

auch diejenigen zu, welche die Wirkungen unvernünftiger Begierden und blinder Neigungen ſind.

XVII. Wenn der Menſch, durch eine unvernünftige Begierde hingeriſſen, ſeine Grundſätze übertreten hat, ſo pflegt er nachher, wenn er die übeln Folgen ſeiner Handlung empfindet, zu ſagen: Mir geſchieht recht. Da er ſich der Identität ſeines Weſens bewußt iſt, ſo muß er ſich ſelbſt als den Urheber des unangenehmen Zuſtandes anſchauen, in dem er ſich befindet, und in ſeinem Innern die peinlichſte Zwietracht erfahren.

XVIII. Auf dieſe Erfahrung gründet ſich das ganze Syſtem der practiſchen Vernunft, in ſo fern es nur über Einem Grundtriebe erbaut iſt.

XIX. Hätte der Menſch nur Eine Begierde, ſo würde er gar keinen Begriff von Recht und Unrecht haben. Er hat aber mehrere Begierden, die er nicht alle in gleichem Maaße befriedigen kann; ſondern die Möglichkeit der Befriedigung der Einen hebt die Möglichkeit der Befriedigung der Andern in tauſend Fällen auf. Sind nun alle dieſe verſchiedenen Begierden nur Modificationen einer einzigen urſprünglichen Begierde, ſo giebt dieſe das Princip an die Hand, nach welchem

die verſchiedenen Begierden ſich gegen einander abwägen laſſen, und wodurch das Verhältniß beſtimmbar wird, nach welchem ſie, ohne daß die Perſon mit ſich ſelbſt in Widerſpruch und Feindſchaft gerathe, befriedigt werden können.

XX. Ein ſolches innerliches Recht bildet ſich unvollkommen in jedem Menſchen auf eine mechaniſche Weiſe, vermöge der Identität ſeines Bewußtſeyns. Das äuſſerliche Recht, welches Menſchen, wenn ſie in eine bürgerliche Vereinigung treten, untereinander frey verabreden, und ungezwungen feſtſetzen, iſt immer nur die Abbildung des unter den einzelnen Gliedern zu Stande gekommenen innerlichen Rechts. Ich verweiſe auf die Geſchichte aller Völker, von welchen wir etwas ausführliche Nachrichten haben.

XXI. Die gröſsere Vollkommenheit, zu welcher, nach Umſtänden, das innerliche Recht gelangt, erfolgt nur als eine Fortſetzung und Ausarbeitung eben des Mechanismus, welcher das minder vollkommene hervorbrachte. Alle Grundſätze ruhen auf Begierde und Erfahrung, und ſetzen, in ſo fern ſie wirklich befolgt werden, eine anderswoher ſchon beſtimmte Thätigkeit um voraus; ſie können nie der Anfang oder die erſte

Urſache einer Handlung ſeyn. Die Fähigkeit und Fertigkeit wirkſame Grundſätze auszubilden oder practiſch anzunehmen, iſt wie die Fähigkeit Vorſtellungen zu empfangen; wie das Vermögen dieſe Vorſtellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daſeyns.

XXII. Das Princip (oder das a priori) der Grundſätze überhaupt, iſt die urſprüngliche Begierde des vernünftigen Weſens, ſein eigenes beſonderes Daſeyn, das iſt, ſeine Perſon zu erhalten, und was ihre Identität verletzen will, ſich zu unterwerfen.

XXIII. Aus eben dieſem Triebe fließt eine natürliche Liebe und Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit gegen andre. Das vernünftige Weſen kann ſich als vernünftiges Weſen (in der Abſtraction) von einem andern vernünftigen Weſen nicht unterſcheiden. Ich und Menſch iſt Eins; Er und Menſch iſt Eins: alſo ſind er und ich Eins. Die Liebe der Perſon ſchränkt alſo die Liebe des Individui ein, und nöthigt ſeiner nicht zu achten. Damit aber letzteres in der Theorie nicht bis zur möglichen Vertilgung des In-

dividui ausgedehnt, und ein bloßes Nichts in Perſon übrig gelaſſen werde, ſind genauere Beſtimmungen erforderlich, welche im vorhergegangenen ſchon angedeutet ſind, und deren weitere Erörterung hier zu unſerem Zwecke nicht gehört. Uns genügt auf dieſem Wege zur deutlichen Einſicht gelangt zu ſeyn, wie jene moraliſchen Geſetze, welche apodictiſche Geſetze der practiſchen Vernunft genannt werden, zu Stande kommen, und nun entſcheiden zu können, daß der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb, bis zu ſeiner höchſten Entwickelung hinauf, lauter Mechanismus und keine Freyheit zeige, obgleich ein Schein von Freyheit durch das oft entgegengeſetzte Intereſſe des Individui und der Perſon, und das abwechſelnde Glück einer Herrſchaft, worauf die Perſon allein mit deutlichem Bewußtſeyn verknüpfte Anſprüche hat, zuwege gebracht wird.

Zweite Abtheilung.

Der Menſch hat Freyheit.

XXIV. Daß ſich das Daſeyn aller endlichen Dinge auf Mitdaſeyn ſtützt, und wir nicht im Stande ſind, uns von einem ſchlechterdings für ſich beſtehenden Weſen eine Vorſtellung zu machen, iſt unläugbar; aber eben ſo unläugbar, daß wir noch weniger im Stande ſind, uns eine Vorſtellung von einem ſchlechterdings abhängigen Weſen zu machen. Ein ſolches Weſen müßte ganz paſſiv ſeyn, und *könnte* doch nicht paſſiv ſeyn; denn was nicht ſchon etwas iſt, kann nicht zu etwas bloß *beſtimmt* werden; was an ſich keine Eigenſchaft hat, in dem können durch Verhältniſſe keine erzeugt werden, ja es iſt nicht einmal ein Verhältniß in Abſicht ſeiner möglich.

XXV. Wenn nun ein durchaus vermitteltes Daſeyn oder Weſen nicht denkbar, ſondern ein Unding

iſt, ſo muß eine bloß vermittelte, das iſt ganz mechaniſche Handlung ebenfalls ein Unding ſeyn: folglich iſt Mechanismus an ſich nur etwas zufälliges, und es muß eine reine Selbſtthätigkeit ihm nothwendig überall zum Grunde liegen.

XXVI. Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding ſich in ſeinem Daſeyn, folglich auch in ſeinem Thun und Leiden auf andre endliche Dinge nothwendig ſtützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelner Weſen unter mechaniſche Geſetze: denn in ſo fern ihr Seyn und Wirken vermittelt iſt, in ſo fern muß es ſchlechterdings auf Geſetzen des Mechanismus beruhen: jedes Handlung iſt zum Theil die Handlung eines andern.

XXVII. Die Erkenntniß deſſen, was das Daſeyn der Dinge vermittelt, heißt eine deutliche Erkenntniß; und was keine Vermittelung zuläßt, kann von uns nicht deutlich erkannt werden.

XXVIII. Abſolute Selbſtthätigkeit ſchließt Vermittelung aus, und es iſt unmöglich, daß wir das Innere derſelben auf irgend eine Art deutlich erkennen.

XXIX. Es kann alſo die Möglichkeit abſoluter Selbſtthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber

ihre Wirklichkeit, welche ſich unmittelbar im Bewußtſeyn darſtellt, und durch die That beweiſt.

XXX. Sie wird Freyheit genannt, in ſo fern ſie ſich dem Mechanismus, welcher das ſinnliche Daſeyn des einzelnen Weſens ausmacht, entgegen ſetzen und ihn überwiegen kann.

XXXI. Wir kennen unter den lebendigen Weſen nur den Menſchen, als mit demjenigen Grade des Bewußtſeyns ſeiner Selbſtthätigkeit begabt, welcher den Beruf und Antrieb zu freyen Handlungen mit ſich führt.

XXXII. Es beſtehet alſo die Freyheit nicht in einem ungereimten Vermögen, ſich ohne Gründe zu entſcheiden; eben ſo wenig in der Wahl des Beſſern unter dem Nützlichen, oder der vernünftigen Begierde: denn eine ſolche Wahl, wenn ſie auch nach den abgezogenſten Begriffen geſchieht, erfolgt doch immer nur mechaniſch; — ſondern es beſteht dieſe Freyheit, dem Weſen nach, in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde.

XXXIII. Wille iſt reine Selbſtthätigkeit, erhoben zu dem Grade des Bewußtſeyns, welchen wir Vernunft nennen.

XXXIV. Die Unabhängigkeit und innerliche Allmacht des Willens, oder die mögliche Herrſchaft des intellectuellen Weſens über das ſinnliche Weſen wird de facto von allen Menſchen zugegeben.

XXXV. Von den Weiſen des Alterthums, am mehrſten von den Stoikern iſt es bekannt, daß ſie zwiſchen Dingen der Begierde, und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuließen. Die Gegenſtände der Begierde, ſagten ſie, könnten nach der Empfindung des Angenehmen, und den Begriffen des Zuträglichen untereinander verglichen, und eine Begierde der andern aufgeopfert werden; das Princip der Begierde aber liege auſſer allem Verhältniſſe mit dem Princip der Ehre, welches nur Einen Gegenſtand habe: die Vollkommenheit der menſchlichen Natur an ſich, Selbſtthätigkeit, Freyheit. Daher waren alle Vergehungen bey ihnen gleich, und immer nur die Frage, aus welchem von den beyden unvergleichbaren Principien, die unmöglich je miteinander in eine wirkliche Colliſion kommen konnten, die Handlung geſchehen war. Denjenigen wollten ſie mit Recht allein einen freyen Mann genannt wiſſen, der nur das Leben ſeiner Seele lebte, ſich nach

den Geſetzen ſeiner eigenen Natur beſtimmte, alſo nur ſich gehorchte und immer ſelbſt handelte. Lauter Knechte ſahen ſie im Gegentheil in denen, welche, durch Dinge der Begierde beſtimmt, den Geſetzen dieſer Dinge nachlebten, und ſich ihnen unterwarfen, damit ſie von denſelben auf eine ihren Begierden gemäße Weiſe unaufhörlich verändert und in Handlung geſetzt werden möchten.

XXXVI. Wie weit nun auch unſer aufgeklärtes Zeitalter über — die Schwärmereyen — oder den Pyſticismus eines Epictets und Antonins erhaben ſeyn mag, ſo ſind wir doch in der Deutlichkeit und Gründlichkeit noch nicht ſo weit gekommen, daß wir von allem Gefühl der Ehre los wären. So lange aber noch ein Funken dieſes Gefühls im Menſchen wohnt, ſo lange iſt ein unwiderſprechliches Zeugniß der Freyheit, ein unbezwinglicher Glaube an die innerliche Allmacht des Willens in ihm. Mit dem Munde kann er dieſen Glauben verläugnen, aber er bleibt im Gewiſſen, und bricht einmal unverſehens hervor, wie im Mahomet des Dichters, da er in ſich gekehrt und betroffen die ſchauderhaften Worte ausſpricht:

Il est donc des remords!

XXXVII. Allein nicht einmal mit dem Munde kann er ganz verläugnet werden, dieſer Glaube. Denn wer will den Namen haben, daß er nicht allen Verſuchungen zu einer ſchändlichen Handlung jederzeit widerſtehen werde; wer nur, daß er hier zu überlegen, Vortheile oder Nachtheile in Betrachtung zu ziehen, an Grad oder Größe oder auch an einen categoriſchen Imperativ, an ein Geſetz zu denken nöthig habe? — Und auf dieſelbige Weiſe urtheilen wir auch in Abſicht anderer Menſchen. Sehen wir jemand das Angenehme dem Nützlichen vorziehen; zu ſeinen Zwecken verkehrte Mittel wählen; ſich ſelbſt in ſeinen Wünſchen und Beſtrebungen widerſprechen: wir finden nur, daß er unvernünftig, thöricht handelt. Iſt er nachläßig in der Erfüllung ſeiner Pflichten, befleckt er ſich ſogar mit Laſtern; iſt er ungerecht und übt Gewaltthätigkeiten aus: wir können ihn haſſen, verabſcheuen; — aber ihn ganz wegwerfen können wir noch nicht. Verläugnet er aber auf irgend eine entſchiedene Weiſe das Gefühl der Ehre; zeigt er, daß er innere Schande tragen, oder Selbſtverachtung nicht mehr fühlen kann; dann werfen wir ihn ohne Gnade weg, er iſt Koth unter unſeren Füßen.

XXXVIII. Woher dieſe unbedingten Urtheile; woher ſolche ungemeſſene Anmaßungen und Forderungen, die ſich nicht einmal auf Grundſätze und ihre Befolgung einſchränken, ſondern das Gefühl in Anſpruch nehmen, und ſein Daſeyn apodictiſch fordern?

XXXIX. Sollte ſich das Recht dieſer Anmaßungen und Forderungen wohl auf eine Formel, etwa auf die Einſicht in die richtige Verknüpfung, auf die gewiſſe Wahrheit des Reſultats folgender Sätze gründen: Wenn A iſt wie B, und C iſt wie A, ſo iſt B wie C? — Spinoza erwies auf dieſe Art, der Menſch, in ſo fern er ein vernünftiges Weſen ſey, opfre eher ſein Leben auf, wenn er auch keine Unſterblichkeit der Seele glaube, als daß er durch eine Lüge ſich vom Tode rettete *); und in abstracto hat Spinoza recht. Es iſt eben ſo unmöglich, daß der Menſch der reinen Vernunft lüge oder betrüge, als daß die drey Winkel eines Dreyecks nicht zwey rechten gleich ſeyen. Aber wird das wirkliche mit Vernunft begabte Weſen ſich von dem abstracto ſeiner Vernunft wohl ſo in die Enge treiben, von einem Gedankendinge durch

*) Eth. P. IV. Pr. LXXII.

ein Wortſpiel ſo ganz ſich gefangen nehmen laſſen? — Nimmermehr! — Wenn auf Ehre Verlaß iſt, und der Menſch Wort halten kann, ſo muß noch ein andrer Geiſt, als der bloße Geiſt des Syllogismus in ihm wohnen.

XL. Ich halte dieſen andern Geiſt für den Odem Gottes in dem Gebilde von Erde.

XLI. Es beweiſt dieſer Geiſt zuerſt ſein Daſeyn im Verſtande, der wirklich ohne ihn jener wunderbare Mechanismus ſeyn würde, welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden durch einen Blinden möglich, ſondern auch die Nothwendigkeit einer ſolchen Einrichtung durch Vernunftſchlüſſe erweislich machte. Wer bändigt hier den Syllogismus, indem er ſeine Vorderſätze ſchlägt? Allein dieſer Geiſt, durch ſeine Gegenwart in Thaten der Freyheit, und einem unvertilgbaren Bewußtſeyn.

XLII. Wie dieſes Bewußtſeyn die Ueberzeugung ſelbſt iſt: Intelligenz für ſich allein ſey wirkſam; ſey die höchſte, ja die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft: ſo lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine Erſte allerhöchſte Intelligenz; an einen verſtändigen Ur-

heber und Geſetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geiſt iſt.

XLIII. Aber dieſer Glaube erhält erſt ſeine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menſchen das Vermögen reiner Liebe ſich entwickelt.

XLIV. Reine Liebe? — Giebt es eine ſolche? —— Wie beweiſt ſie ſich, und wo findet man ihren Gegenſtand?

XLV. Wenn ich antworte, das Princip der Liebe ſey daſſelbige, von deſſen Daſeyn als Princip der Ehre wir uns ſchon verſicherten: ſo wird man nur ein größeres Recht zu haben glauben, in Abſicht des Gegenſtandes, den ich darſtellen ſoll, dringend zu werden.

XLVI. Ich antworte alſo: der Gegenſtand der reinen Liebe iſt derjenige, den ein Sokrates vor Augen hatte. Er iſt das *θειον* im Menſchen; und die Ehrfurcht vor dieſem Göttlichen, iſt was aller Tugend, allem Ehrgefühl zum Grunde liegt.

XLVII. Conſtruiren kann ich weder dieſen Trieb noch ſeinen Gegenſtand. Ich müßte, um es zu können, wiſſen, wie Subſtanzen erſchaffen werden, und ein nothwendiges Weſen möglich iſt. Aber

meine Ueberzeugung von ihrem Daſeyn wird folgendes vielleicht noch etwas mehr erläutern.

XLVIII. Wenn das Weltall kein Gott, ſondern eine Schöpfung; wenn es die Wirkung einer freyen Intelligenz iſt: ſo muß die urſprüngliche Richtung eines jeden Weſens, Ausdruck eines Göttlichen Willens ſeyn. Dieſer Ausdruck in der Creatur iſt ihr urſprüngliches Geſetz, in welchem die Kraft es zu erfüllen nothwendig mit gegeben ſeyn muß. Dieſes Geſetz, welches die Bedingung des Daſeyns des Weſens ſelbſt, ſein urſprünglicher Trieb, ſein eigener Wille iſt, kann mit den Naturgeſetzen, welche nur Reſultate von Verhältniſſen ſind, und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Weſen zur Natur; iſt alſo auch den Naturgeſetzen unterworfen, und hat eine doppelte Richtung.

XLIX. Die Richtung auf das Endliche iſt der ſinnliche Trieb oder das Princip der Begierde; die Richtung auf das Ewige iſt der intellectuelle Trieb, das Princip reiner Liebe.

L. Wollte man mich über dieſe doppelte Richtung ſelbſt zur Rede ſtellen; nach der Möglichkeit ei-

nes ſolchen Verhältniſſes und der Theorie ſeiner Einrichtung fragen: ſo würde ich mit Recht eine ſolche Frage abweiſen, weil ſie die Möglichkeit und Theorie der Schöpfung, Bedingungen des Unbedingten zum Gegenſtande hat. Es iſt genug, wenn das Daſeyn dieſer doppelten Richtung und ihr Verhältniß durch die That bewieſen und von der Vernunft erkannt iſt. Wie ſich alle Menſchen Freyheit zuſchreiben, und allein in den Beſitz derſelben ihre Ehre ſetzen; ſo ſchrieben ſich auch alle ein Vermögen reiner Liebe, und ein Gefühl der überwiegenden Energie deſſelben zu, worauf die Möglichkeit der Freyheit beruht. Alle wollen Liebhaber der Tugend ſelbſt, nicht der mit ihr verknüpften Vortheile ſeyn; alle wollen von einem Schönen wiſſen, welches nicht bloß das Angenehme; von einer Freude, die nicht bloßer Kitzel ſey.

LI. Handlungen, welche aus dieſem Vermögen wirklich hervorgehen, nennen wir göttliche Handlungen; und ihre Quelle, die Geſinnungen ſelbſt, göttliche Geſinnungen. Auch begleitet ſie eine Freude, die mit keiner andern Freude verglichen werden kann:

es ist die Freude, die Gott selbst an seinem Daseyn hat.

LII. Freude ist jeder Genuß des Daseyns; so wie alles, was das Daseyn ansicht, Schmerz und Traurigkeit zuwege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affect sich nur auf ein vergängliches Daseyn, so ist er selbst vergänglich: Seele des Thiers. Ist sein Gegenstand das Unvergängliche und Ewige; so ist er die Kraft der Gottheit selbst, und seine Beute Unsterblichkeit.

Ueber
die Lehre des Spinoza.

Eine vertraute Freundinn von Leſſing *), welche durch ihn auch die meinige wurde, ſchrieb mir im Februar des Jahres drey und achtzig, daß ſie im Begriff ſey, eine Reiſe nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte.

Aus Berlin ſchrieb mir meine Freundinn wieder. Ihr Brief handelte hauptſächlich von Mendelsſohn, „dieſem ächten Verehrer und Freunde unſeres Leſſing.“ Sie meldete mir, daß ſie über den Verewigten und auch über mich viel mit Mendelsſohn geſprochen hätte,

*) Ich habe ihr in meiner Rechtfertigung gegen Mendelsſohn den Namen Emilie gegeben, und werde mich deſſelben auch in dieſer Schrift ſtatt ihres wahren Namens bedienen.

(Eliſe Reimarus, Tochter des Verfaſſers der Wolfenbüttler Fragmente. Sie ſtarb im Jahre 1805.)

welcher nun endlich daran ſey, ſein längſt verheiſſenes Werk über Leſſings Character und Schriften vorzunehmen *).

---

*) Im Januar deſſelbigen Jahres (1783.) waren im deutſchen Muſeum unter dem Titel: Gedanken Verſchiedener über eine merkwürdige Schrift, Einwürfe gegen mein Etwas, das Leſſing geſagt hat (Berlin bey G. J. Decker 1782.) erſchienen. An jenen Gedanken Verſchiedener hatte Mendelsſohn den größten Antheil, und von den Worten an: „Auch geht unſer Verfaſſer über alles dieß ſehr ſchnell „hinweg," bis ans Ende, gehören ſie ihm allein zu. Dieſen Gedanken ſetzte ich im Februar des Muſeums Erinnerungen entgegen, die eben erſchienen waren, da meine Freundinn nach Berlin kam. Ich will nun Emiliens eigene Worte hier mittheilen, damit man ſehe, wie untadelhaft von Anfang an das Betragen dieſes an Geiſt und Seele ſo vorzüglichen Weibes geweſen iſt.

Berlin den 25. März 1785.

. . . . . Ihm ſelbſt, dem alten Fritz, habe ich noch nicht in Ihrem Namen zunicken können, weil er in Potzdam iſt, und ich dahin noch nicht gekommen bin . . . . Mendelsſohn aber, meinen lieben Mendelsſohn ſah ich geſtern. Er iſt ganz, wie ich ihn mir dachte; unwiderſtehlich einnehmend durch die überall aus ihm redende Güte des Herzens und hervorleuchtende Klarheit ſeines Geiſtes. Wir haben viel über Leſſing und Sie geſprochen. Leſſings nicht unähnliche Büſte war das erſte, was beym Hereintreten mir in die Augen fiel. Der Bruder hat geſchrieben, daß nächſtens die Briefe über Walch herauskommen ſollen; hernach die Geſchichte der Evangelien, worauf unſer verſtorbener Freund ſelbſt einigen Werth

Verſchiedene Hinderniſſe machten es mir unmöglich, gleich auf dieſen Brief zu antworten, und der Aufenthalt meiner Freundinn in Berlin war nur von wenigen Wochen.

Da ſie wieder zu Hauſe war, ſchrieb ich ihr, und erkundigte mich, wie viel oder wenig Mendelsſohn von Leſſings religiöſen Geſinnungen bekannt geworden wäre. — Leſſing ſey ein Spinoziſt geweſen*).

---

legte. Mendelsſohn hat ſeines Briefwechſels mit Leſſing bis dieſe Stunde noch nicht habhaft werden können; aber der Bruder hat verſprochen, ihm nächſtens ein Packet Schriften zu ſchicken, worunter auch dieſer Briefwechſel ſeyn ſoll. Und alsdann verſpricht Mendelsſohn, ſein Wort wegen des Etwas über Leſſings Character zu halten. Der Himmel gebe ihm dazu Geſundheit und Heiterkeit, ſo werden wir doch einmal etwas über unſern Freund leſen, das des Mannes werth iſt.

Ihnen ſelbſt, beſter Jacobi, iſt Mendelsſohn wirklich gut, und mit Ihren Erinnerungen gegen die Gedanken Verſchiedener zufrieden. * * und ich haben das Unſrige dazu beygetragen, Sie, wo möglich, ihm noch näher bekannt zu machen; denn ſicher verdienen Sie beyde ſich einander zu kennen, wie Sie ſind. Ach, wenn Sie doch gegenwärtig hier ſeyn könnten! — Ich muß eilig ſchließen. Sie wiſſen, wie es auf einer Reiſe zugeht.

*) Hier iſt die Stelle meines Briefes an Emilie, ganz und ohne Veränderung auch nur Einer Sylbe.

Pempelfort den 21. Juli 1785.

. . . . Daß ich Ihnen auf Ihren Brief aus Berlin nicht antworten konnte, war mir leid genug. Ich erhielt ihn,

Gegen mich hatte Leſſing über dieſen Gegenſtand ohne alle Zurückhaltung ſich geäuſſert; und da er überhaupt nicht geneigt war, ſeine Meynungen zu verhehlen, ſo durfte ich vermuthen, was ich von ihm wußte ſey mehreren bekannt geworden. Daß er ſelbſt aber gegen Mendelsſohn ſich hierüber nie deutlich erkläret hatte, dieſes wurde mir auf folgende Weiſe bekannt.

---

weil er über Schwelm, anſtatt über Weſel gelaufen war, ſpäter als ich ſollte, und mußte fürchten, daß Sie meine Antwort, wenn ſie nicht mit der umlaufenden Poſt abging, nicht mehr erhielten. Mit der umlaufenden Poſt konnte ich Ihnen nicht ſchreiben, weil ich Sie von etwas ſehr wichtigem — von unſeres Leſſing letzten Geſinnungen unterhalten wollte, um es Mendelsſohn, wenn Sie es für gut fänden, mitzutheilen. — Sie wiſſen vielleicht, und wenn Sie es nicht wiſſen, ſo vertraue ich Ihnen hier unter der Roſe der Freundſchaft, daß Leſſing in ſeinen letzten Tagen ein entſchiedener Spinoziſt war. Es wäre möglich, daß Leſſing dieſe Geſinnungen gegen mehrere geäuſſert hätte; und dann wäre es nöthig, daß Mendelsſohn in dem Ehrengedächtniſſe, das er ihm ſetzen will, gewiſſen Materien entweder ganz ausweiche, oder ſie wenigſtens äuſſerſt vorſichtig behandelte. Vielleicht hat ſich Leſſing gegen ſeinen lieben Mendelsſohn eben ſo klar als gegen mich geäuſſert; vielleicht auch nicht, weil er ihn lange nicht geſprochen, und ſehr ungern Briefe ſchrieb. Ihnen, meine Traute, ſey es hiemit anheim geſtellt, ob Sie Mendelsſohn hievon etwas eröffnen wollen oder nicht. Umſtändlicher kann ich aber für dießmal nicht von der Sache ſchreiben.

Nachdem ich Leſſingen im Jahre neun und ſiebenzig einen Beſuch auf den folgenden Sommer verſprochen hatte, meldete ich ihm in einem Briefe vom erſten Juni 1780, meine baldige Erſcheinung, und lud ihn zugleich ein, mich nachher auf einer Reiſe zu begleiten, die uns nach Berlin führen ſollte. Leſſing antwortete in Abſicht der Reiſe, daß wir die Sache zu Wolfenbüttel miteinander überlegen wollten *). Als ich dahin kam, fanden ſich wichtige Hinderniſſe. Leſſing

*) Auch dieſes Schreiben will ich mittheilen.

Wolfenbüttel den 13. Juni 1780.

„Ich zögere keinen Augenblick, Ihnen auf Ihre angenehme „Zuſchrift vom erſten dieſes (die ich aber den 12ten erſt erhal„ten) zu melden, daß ich den ganzen Junius, bis in die Mitte „des Julius unfehlbar in Wolfenbüttel zu treffen ſeyn werde, „und daß ich Sie mit großem Verlangen in meinem Hauſe er„warte, in welchem es Ihnen gefallen möge, einige Tage aus„zuruhen.

„Unſere Geſpräche würden ſich zwar wohl von ſelbſt gefun„den haben. Aber es war doch gut, mir einen Fingerzeig zu „geben, von wannen wir am beſten ausgehen könnten .....

„Ob es mir möglich ſeyn wird, eine weitere Reiſe mit Ih„nen zu machen, kann ich zur Zeit noch nicht beſtimmen. Mein „Wunſch wäre es allerdings. Aber ich wünſche, was ich ein„mal wünſche, mit ſo viel vorher empfindender Freude, daß „meiſtentheils das Glück der Mühe überhoben zu ſeyn glaubt, „den Wunſch zu erfüllen" u. ſ. w.

wollte mich überreden, ohne ihn nach Berlin zu reisen, und wurde alle Tage dringender. Sein Hauptbewegungsgrund war Mendelssohn, den er unter seinen Freunden am höchsten schätzte. Er wünschte sehnlich, daß ich ihn möchte persönlich kennen lernen. In einer solchen Unterredung äusserte ich einmal meine Verwunderung darüber, daß ein Mann von so hellem und richtigem Verstande, wie Mendelssohn, sich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie es in seiner Abhandlung von der Evidenz geschehen wäre, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen führten mich geradezu auf die Frage: ob er sein eigenes System nie gegen Mendelssohn behauptet hätte? „Nie," antwortete Lessing .... „Einmal „nur sagte ich ihm ohngefähr eben das, was Ihnen in „der Erziehung des Menschengeschlechts (§. 73.) auf„gefallen ist. Wir wurden nicht miteinander fertig, „und ich ließ es dabey."

Also, die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, daß Mehrere von Lessings Spinozismus unterrichtet wären; und die Gewißheit von der andern, daß Mendelssohn davon nichts zuverläßiges bekannt gewor-

den ſey, bewogen mich, letzterem einen Wink darüber zu verſchaffen *).

Meine Freundinn faßte meine Idee vollkommen; die Sache ſchien ihr äuſſerſt wichtig, und ſie ſchrieb den Augenblick an Mendelsſohn, um demſelben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren.

Die Antwort, die ich hierauf von Emilien erhielt, will ich ganz hier einrücken.

Hamburg den 1. September 1783.

„Ich habe Mendelsſohns Antwort abwarten wol„len, liebſter Jacobi, ehe ich Ihnen wieder ſchriebe. „Hier iſt ſie.

„Mendelsſohn wünſcht beſtimmt zu wiſſen, wie „Leſſing die bewußten Geſinnungen geäuſſert habe. „Ob er mit trockenen Worten geſagt: ich halte das „Syſtem des Spinoza für wahr und gegründet? Und „welches? Das im Tractatu Theologico Politico, „oder das in den Principiis Philosophiae Carte-

*) Daß ich, bey dieſer Gewißheit, es dennoch in meinem Briefe vom 21ſten Juli an Emilie dahin geſtellt ſeyn ließ, ob nicht Mendelsſohn ſo gut als ich ſelbſt ſchon unterrichtet ſey, wird hoffentlich keiner Rechtfertigung bedürfen.

„sianae vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludo-
„vicus Mayer nach dem Tode des Spinoza in seinem
„Namen bekannt machte? Und wenn zu dem allge-
„mein dafür bekannten atheistischen System des
„Spinoza, so fragt er weiter: ob Lessing das System
„so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder
„wie andre es besser erklärt haben? und setzet hinzu:
„Wenn Lessing im Stande war, sich so schlechtweg,
„ohne alle nähere Bestimmung, zu dem System irgend
„eines Mannes zu verstehn, so war er zu der Zeit nicht
„mehr bey sich selbst, oder in seiner sonderbaren Laune,
„etwas Paradoxes zu behaupten, das er in einer ernst-
„haften Stunde selbst wieder verwarf.

„Hat aber Lessing etwa gesagt, fährt Mendels-
„sohn fort: Lieber Bruder! der so sehr verschrieene
„Spinoza mag wohl in manchen Stücken weiter gese-
„hen haben, als alle die Schreyer, die an ihm zu
„Helden geworden sind; in seiner Ethik insbesondere
„sind vortreffliche Sachen enthalten, vielleicht bessere
„Sachen, als in mancher orthodoxen Moral, oder in
„manchem Compendio der Weltweisheit; sein Sy-
„stem ist so ungereimt nicht, als man glaubt: — Ey
„nun, so läßt sichs Mendelssohn gefallen.

„Er beſchließt mit dem Wunſche, daß Sie die „Güte haben möchten, das Beſtimmte hierüber aus„führlich zu berichten; nämlich: was, wie, und bey „welcher Gelegenheit ſich Leſſing über dieſe Sache geäuſ„ſert habe; da er (Mendelsſohn) feſt von Ihnen über„zeugt ſey, daß Sie ſowohl Leſſingen ganz verſtanden, „als von einer ſo wichtigen Unterredung jeden Umſtand „im Gedächtniß behalten haben werden.

„Sobald dieſes geſchehen, wird Mendelsſohn al„lerdings in dem, was er über Leſſings Character etwa „noch zu ſchreiben Willens iſt, davon Erwähnung „thun. Denn, ſagt er, auch unſeres beſten Freun„des Name ſoll bey der Nachwelt nicht mehr und nicht „weniger glänzen, als er es verdient. Die Wahrheit „kann auch hier nur gewinnen. Sind ſeine Gründe „ſeicht, ſo dienen ſie zu ihrem (der Wahrheit) Trium„phe; ſind ſie aber gefährlich, ſo mag die gute Dame „für ihre Vertheidigung ſorgen. Ueberhaupt, fügt er „hinzu, ſetze ich mich, wann ich über Leſſings Cha„racter ſchreibe, ein halbes Jahrhundert weiter hinaus, „wo alle Partheylichkeiten aufgehört haben, alle un„ſere jetzigen Tracaſſerien vergeſſen ſeyn werden.

„Sehen Sie, liebſter Jacobi, dieß iſt das Re„ſultat Ihrer mitgetheilten Nachricht, die ich unmöglich „Mendelsſohn verſchweigen konnte, und wovon das „weitere mitzutheilen auch Sie nicht gereuen darf. „Denn was würden Sie geſagt haben, wenn einmal „Mendelsſohn mit dem, was er über Leſſings Charac„ter zu ſagen denkt, zum Vorſchein käme, und von „ähnlichen wichtigen Sachen ſtände nichts darinn? Sie „hätten es ſich alsdann zum Vorwurfe machen müſſen, „die Sache der Wahrheit (denn die iſt es am Ende „mehr als unſeres Freundes) verſtümmelt zu haben. „Wie mir übrigens dabey zu Muthe iſt, ob Ihre Aus„ſage ſo oder ſo ausfalle, — das gehört nicht hie„her" u. ſ. w.

Ich hatte nicht das mindeſte Bedenken, dieſer Aufforderung zu genügen, und ließ den vierten November folgenden Brief an Mendelsſohn, unter einem Umſchlage an meine Freundinn, unverſiegelt abgehen*).

*) Folgendes ſchrieb ich Emilien bey der Ueberſendung:

den 4. November 1783.

— — — — — — hiebey, was ich zu meinem eigenen Verdruſſe ſo lange ſchuldig blieb. Sie werden nichts dagegen haben, daß mein Brief geradezu an Mendelsſohn gerichtet

Damit er ſein Urkundliches behalte, will ich ihn, von der erſten Zeile bis zur letzten, unverändert abdrucken laſſen.

Pempelfort bey Düſſeldorf, den 4. November 1783.

Sie wünſchen wegen gewiſſer Meynungen, die ich in einem Briefe an Eliſe Reimarus dem verewigten Leſſing zugeſchrieben habe, das Genauere von mir zu erfahren; und da ſcheint es mir am beſten, mich mit dem, was ich davon mitzutheilen fähig bin, an Sie unmittelbar zu wenden.

---

iſt; und Mendelsſohn wird nicht übel nehmen, daß ich ihn nicht ganz mit eigener Hand geſchrieben habe. Ich überlaſſe Ihnen mich deßwegen bey ihm zu entſchuldigen.

Daß Sie das Packet erhalten und verſendet haben, und Ihre Gedanken über den Inhalt, melden Sie mir, wenn Sie können, mit der Poſt vom Montage. Was Mendelsſohn dazu ſagt, davon laſſen Sie mich künftig, was ich wiſſen darf, erfahren. Ich erwarte eben nicht den beſten Dank von ihm für meine Mühe, weil meine Art zu ſehen von der ſeinigen etwas verſchieden iſt. . . . . Ich bin aber ein für allemal darein ergeben, was aus dem Scheine meines Seyns erfolgt, zu tragen, und nur immer dieſes ſo zu zeigen, wie es iſt. Etwas Muth und Verläugnung wird dazu erfordert, aber dafür hat man auch die innere Ruhe, die ſonſt nie erhalten werden kann.

Es gehört zur Sache, wenigſtens zu ihrem Vortrage, daß ich einiges mich ſelbſt betreffendes voraus ſchicke. Und indem ich Sie dadurch in eine etwas nähere Bekanntſchaft mit mir ſetze, werde ich mehr Muth gewinnen, alles frey heraus zu ſagen, und vielleicht vergeſſen, was mich ſorgſam oder ſchüchtern machen will.

Ich ging noch im Polniſchen Rocke, da ich ſchon anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu ängſtigen. Mein kindiſcher Tiefſinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewiſſen ſonderbaren — Anſichten (ich weiß es anders nicht zu nennen), die mir bis auf dieſe Stunde ankleben *). Die Sehnſucht, in Abſicht der beſſeren Erwartungen des Menſchen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und ſie iſt der Hauptfaden geworden, an den ſich meine übrigen Schickſale knüpfen mußten. Urſprüngliche Gemüthsart, und die Erziehung, welche ich erhielt, vereinigten ſich, mich in einem billigen Mißtrauen gegen mich ſelbſt, und nur zu lange in einer deſto größeren Erwartung von dem, was andre leiſten könnten,

*) S. die Beylage III.

zu erhalten. Ich kam nach Genf, wo ich vortreffliche Männer fand, die ſich mit großmüthiger Liebe, mit wirklicher Vatertreue meiner annahmen *). Andere von gleichem, viele von noch größerem Rufe, die ich ſpäter kennen lernte, verſchafften mir nicht die Vortheile, die ich von jenen genoſſen hatte; und ich mußte mich von mehr als Einem unter dieſen zuletzt mit Verdruß und Reue über eingebüßte Zeit und verſchwendete Kräfte zurückziehen. Dieſe und noch andere Erfahrungen ſtimmten mich allmählich zu mir ſelbſt mehr herab; ich lernte, meine eigenen Kräfte ſammeln und zu Rathe halten.

Wenn es zu allen Zeiten nur wenige Menſchen gegeben hat, die mit innigem Ernſte nach der Wahrheit rangen; ſo hat ſich dagegen auch die Wahrheit jedem unter dieſen Wenigen auf irgend eine Weiſe mitgetheilt. Ich entdeckte dieſe Spur; verfolgte ſie unter Lebendigen und Todten; und wurde je länger je inniger gewahr: daß ächter Tiefſinn eine gemeinſchaftliche Richtung hat, wie die Schwerkraft in den Körpern; welche

*) S. das Geſpräch über Idealismus und Realismus, im zweiten Bande dieſer Sammlung S. 118. folgg.

Richtung aber, da ſie von verſchiedenen Puncten der Peripherie ausgeht, eben ſo wenig parallele Linien geben kann, als ſolche die ſich kreuzen. Mit dem Scharfſinne, welchen ich den Sehnen des Zirkels vergleichen möchte, und der oft für Tiefſinn gehalten wird, weil er tiefſinnig über Verhältniſſe und Form iſt, verhält es ſich nicht eben ſo. Hier durchſchneiden ſich die Linien ſo viel man will, und laufen zuweilen auch einander parallel. Eine Sehne kann ſo nah am Durchmeſſer gezogen werden, daß man ſie für den Durchmeſſer ſelbſt anſieht; ſie durchſchneidet aber dann nur eine gröſsere Menge Radien, ohne aufzuhören eine Sehne zu ſeyn.

Verzeihen Sie mir, Verehrungswürdigſter, dieſen Bilderkram. — Ich komme zu Leſſing.

Immer hatte ich den groſsen Mann verehrt; aber die Begierde, näher mit ihm bekannt zu werden, hatte ſich erſt ſeit ſeinen theologiſchen Streitigkeiten, und nachdem ich die Parabel geleſen hatte, lebhafter in mir geregt. Mein günſtiges Schickſal gab, daß ihn Allwill intereſſirte; daß er mir, erſt durch Reiſende, manche freundliche Botſchaft ſandte, und endlich, im Jahre neun und ſiebenzig an mich ſchrieb. Ich ant-

worfete ihm, daß ich im folgenden Frühjahr eine Reiſe vorhätte, die mich über Wolfenbüttel führen ſollte, wo ich mich ſehnte, in ihm die Geiſter mehrerer Weiſen zu beſchwören, die ich über gewiſſe Dinge nicht zur Sprache bringen könnte *).

Meine Reiſe kam zu Stande, und den fünften Julius Nachmittags, hielt ich Leſſingen zum erſtenmal in meinen Armen.

Wir ſprachen noch an demſelbigen Tage über viele wichtige Dinge; auch von Perſonen, moraliſchen und unmoraliſchen, Atheiſten, Theiſten und Chriſten.

Den folgenden Morgen kam Leſſing in mein Zimmer, da ich mit einigen Briefen, die ich zu ſchreiben hatte, noch nicht fertig war. Ich reichte ihm verſchiedenes aus meiner Brieftaſche, daß er unterdeſſen ſich die Zeit damit vertriebe. Bey'm Zurückgeben fragte er: ob ich nicht noch mehr hätte das er leſen dürfte. „Doch!" ſagte ich (ich war im Begriff zu ſiegeln):

*) Die eignen Worte meines Briefes, den ich jetzt wieder habe, und von welchem ich keine Abſchrift beſaß, waren dieſe: „Ich ſehne mich unausſprechlich nach jenen Tagen; auch darum, „weil ich die Geiſter einiger Seher in Ihnen beſchwören und „zur Sprache bringen möchte, die mir nicht genug antworten."

„hier iſt noch ein Gedicht; — Sie haben ſo manches „Aergerniß gegeben, ſo mögen Sie auch wohl einmal „eines nehmen“ . . . . *).

---

*) Prometheus.

(S. Göthe, aus meinem Leben Th. 3. S. 477.)

Bedecke deinen Himmel, Zevs,
Mit Wolkendunſt,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Diſteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn!
Mußt mir meine Erde
Doch laſſen ſtehn
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um deſſen Glut
Du mich beneideſt!

Ich kenne nichts ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opferſteuern
Und Gebetshauch
Eure Majeſtät,
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus wo ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge

Leſſing. (Nachdem er das Gedicht geleſen, und indem er mir's zurück gab) Ich habe kein Aergerniß

Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth;
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?

Haſt du nicht alles ſelbſt vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühteſt jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich dich ehren? Wofür?
Haſt du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Haſt du die Thränen geſtillet
Je des Geängſteten?
Hat nicht mich zum Manne geſchmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schickſal,
Meine Herrn und deine?

Wähnteſt du etwa
Ich ſollte das Leben haſſen,
In Wüſten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume — reiften?

genommen; ich habe das ſchon lange aus der erſten Hand. Ich. Sie kennen das Gedicht? Leſſing. Das Gedicht hab' ich nie geleſen; aber ich find' es gut. Ich. In ſeiner Art, ich auch; ſonſt hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. Leſſing. Ich meyn' es anders . . . Der Geſichtspunct, aus welchem das Gedicht genommen iſt, das iſt mein eigener Geſichtspunct . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit ſind nicht mehr für mich; ich kann ſie nicht genießen. *Ἓν καὶ Πᾶν!* Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieſes Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir ſehr. Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverſtanden. Leſſing. Wenn ich mich nach jemand nennen ſoll, ſo weiß ich keinen andern. Ich. Spinoza iſt mir gut genug: aber doch ein ſchlechtes Heil, das wir in ſeinem Namen finden! Leſſing. Ja! Wenn Sie wollen! . . . Und doch . . . Wiſſen Sie etwas beſſeres? . . .

Hier ſitz' ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſey,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Der Deſſauiſche Director Wolke war unterdeſſen hereingetreten, und wir gingen zuſammen auf die Bibliothek.

Den folgenden Morgen, als ich, nach dem Frühſtück, in mein Zimmer zurück gekehrt war, um mich anzukleiden, kam mir Leſſing über eine Weile nach. So bald wir allein waren, hub er an: Ich bin gekommen über mein Ἓν καὶ Πᾶν mit Ihnen zu reden. Sie erſchracken geſtern. Ich. Sie überraſchten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinoziſten oder Pantheiſten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und ſo blank und baar hinlegen würden. Ich war großen Theils in der Abſicht gekommen, von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten. Leſſing. Alſo kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur ſehr wenige ihn gekannt haben mögen. Leſſing. Dann iſt Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz ſein Freund. Es giebt keine andre Philoſophie, als die Philoſophie des Spinoza. Ich. Das mag wahr ſeyn. Denn der Determiniſt, wenn er bündig ſeyn will, muß zum Fataliſten werden: her-

nach giebt ſich das Uebrige von ſelbſt. Leſſing. Ich merke, wir verſtehen uns. Deſto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den Geiſt des Spinozismus halten; ich meyne den, der in Spinoza ſelbſt gefahren war. Ich. Das iſt wohl kein anderer geweſen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenern Begriffen, als die philoſophirenden Cabbaliſten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach dieſen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entſtehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen ſuche, durch einen jeden Wechſel in demſelben, ein Etwas aus dem Nichts geſetzt werde. Er verwarf alſo jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und ſetzte an die Stelle des emanirenden ein nur immanentes Enſoph; eine inwohnende, ewig in ſich unveränderliche Urſache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zuſammengenommen — Eins und daſſelbe wäre.

. . . . . *)

*) Ich fahre in dieſer Darſtellung fort, und ziehe, um nicht läſſig zu werden, ſo viel ich kann, zuſammen, ohne die

Dieſe inwohnende unendliche Urſache hat, als ſolche, explicite, weder Verſtand noch Willen: weil ſie, ihrer tranſcendentalen Einheit und durchgängigen abſoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenſtand des Denkens und des Wollens haben kann; und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff der vor ſeinem Gegenſtande und die vollſtändige Urſache ſeiner ſelbſt wäre, ſo wie auch ein Wille, der das Wollen wirkte und durchaus ſich ſelbſt beſtimmte, lauter ungereimte Dinge ſind. . .

. . Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich ſey, (bloße Wirkungen ſind es nicht, weil die inwohnende Urſache immer und überall iſt), widerlegt ſich ſelbſt, weil jede Reihe, die nicht aus Nichts entſpringen ſoll, ſchlechterdings eine unendliche ſeyn muß. Und daraus folgt denn wieder, da jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen

---

Zwiſchenreden aufzuſchreiben. Was unmittelbar hier folgt, wurde herbeygeführt, indem Leſſing als des Dunkelſten im Spinoza erwähnte, was auch Leibnitz ſo gefunden und nicht ganz verſtanden hätte (Theod. §. 173.). Ich mache dieſe Erinnerung hier Ein für Allemal, und werde ſie in der Folge, wo ich mir ähnliche Freyheiten nehme, nicht wiederholen. (Anm. der erſten Ausgabe.)

Begriffe entſpringen, und ſich auf einen wirklich vorhandenen Gegenſtand unmittelbar beziehen muß: daß in der erſten Urſache, die unendlicher Natur iſt, weder einzelne Gedanken, noch einzelne Beſtimmungen des Willens angetroffen werden können; — ſondern nur der innere, erſte, allgemeine Urſtoff derſelben ... Die erſte Urſache kann eben ſo wenig nach Abſichten oder Endurſachen handeln, als ſie ſelbſt um einer gewiſſen Abſicht oder Endurſache willen da iſt; eben ſo wenig einen Anfangs-Grund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr ſelbſt Anfang oder Ende iſt ... Im Grunde aber iſt, was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollſtändigen reellen Urſache zugleich, und allein der Vorſtellung nach von ihr verſchieden iſt: ſo muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewiſſe Art und Weiſe ſeyn, das Mannichfaltige in dem Unendlichen anzuſchauen *).

Leſſing ..... Ueber unſer Credo alſo werden wir uns nicht entzweyen. Ich. Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza ſteht mein Credo

*) S. Beylage VII.

nicht. — Ich glaube eine verſtändige perſönliche Urſache der Welt. Leſſing. O, deſto beſſer! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen *). Ich. Freuen Sie ſich nicht zu ſehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf-unten eben keine ſonderliche Luſt zu finden. Leſſing. Sagen Sie das nicht; wenn ich's nur nicht nachzuahmen brauche. Und Sie werden ſchon wieder auf Ihre Füße zu ſtehen kommen. Alſo — wenn es kein Geheimniß iſt — ſo will ich mir es ausgebeten haben. Ich. Sie mögen mir das Kunſtſtück immer abſehen. Die ganze Sache beſtehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft iſt, ſchließe. — Wenn es lauter wirkende und keine Endurſachen giebt, ſo hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zuſehen; ſein einziges Geſchäft iſt, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, iſt nur ein Anliegen unſerer Leiber; und der ganze Inhalt dieſer Unterredung, in ſeine Elemente

*) S. Beylage IV.

aufgelöſt: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geſchwindigkeit, nebſt den Begriffen davon, und den Begriffen von dieſen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand ſie im Grunde nicht; er ſah nur ihrer Entſtehung aus blindlings ſich entwickelnden Kräften zu. Eben ſo Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Leſſing, da er ſeinen Nathan dichtete. Daſſelbe gilt von allen Philoſophieen, Künſten, Regierungsformen, Kriegen zu Waſſer und zu Lande: kurz, von allem Möglichen. Denn auch die Affecten und Leidenſchaften wirken nicht, in ſo fern ſie Empfindungen und Gedanken ſind; oder richtiger: — in ſo fern ſie Empfindungen und Gedanken mit ſich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth, oder aus vernünftigem Entſchluſſe handeln. Lauter Wahn! In allen dieſen Fällen iſt im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, in ſo fern, von Empfindung und Gedanke ſchlechterdings entblößt iſt. Dieſe aber, Empfindung und Gedanke, ſind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geſchwindigkeit, u. ſ. w. — Wer nun dieſes annehmen kann, deſſen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen

kann, der muß der Antipode von Spinoza werden *). Leſſing. Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen. Ueberhaupt erſchreckt mich, was Sie eben ſagten, nicht im mindeſten. Es gehört zu den menſchlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erſte und vornehmſte betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vorſtellungen mit einbegriffen, von höheren Principien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, ſind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erſchöpft iſt. Sie muß unendlich vortrefflicher ſeyn, als dieſe oder jene Wirkung; und ſo kann es auch eine Art des Genuſſes für ſie geben, der nicht allein alle Begriffe überſteigt, ſondern völlig auſſer dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf **). Ich. Sie gehen weiter als Spinoza; dieſem galt Einſicht über alles. Leſſing. Für den Menſchen!

---

*) Vgl. die Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorſehung von dem Begriffe der Vernunft im zweiten Bande dieſer Sammlung S. 311.

**) S. Beylage V.

Leſſing. Erinnern Sie ſich einer Stelle des Leibnitz, wo von Gott geſagt iſt: derſelbe befände ſich in einer immerwährenden Expanſion und Contraction: dieſes wäre die Schöpfung und das Beſtehen der Welt? Ich. Von ſeinen Fulgurationen weiß ich; aber dieſe Stelle iſt mir unbekannt. Leſſing. Ich will ſie auffuchen, und Sie ſollen mir dann ſagen, was ein Mann, wie Leibnitz, dabey denken — konnte, oder mußte *). Ich. Zeigen Sie mir die Stelle. Aber ich muß Ihnen zum voraus ſagen, daß mir bey der Erinnerung ſo vieler andern Stellen eben dieſes Leibnitz, ſo vieler ſeiner Briefe, Abhandlungen, ſeiner Theodicee und nouveaux Essais, ſeiner philoſophiſchen Laufbahn überhaupt — vor der Hypotheſe ſchwindelt, daß dieſer Mann keine Supramundane, ſondern nur eine Intramundane Urſache der Welt angenommen haben ſollte. Leſſing. Von dieſer Seite muß ich Ihnen nachgeben. Sie wird auch das Uebergewicht behalten; und ich geſtehe, daß ich etwas zu viel geſagt habe. Indeſſen bleibt die Stelle die ich meyne — und noch

*) Den Aufſchluß dieſes Räthſels findet der Leſer in der Beylage *VII.*

manches andre — immer ſonderbar. — Aber nicht zu vergeſſen! Nach welchen Vorſtellungen glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnitzens Principia ihm ein Ende machen? Ich. Wie könnte ich, bey der feſten Ueberzeugung, daß der bündige Determiniſt vom Fataliſten ſich nicht unterſcheidet? . . . Die Monaden, ſammt ihren Vinculis, laſſen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, ſo unbegreiflich als ſie mir ſchon waren; und ich weiß da weder rechts noch links... Uebrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das ſo ſehr, als das Leibnitziſche, mit dem Spinozismus übereinkäme; und es iſt ſchwer zu ſagen, welcher von ihren Urhebern uns und ſich ſelbſt am mehrſten zum beſten hatte: wiewohl in allen Ehren! . . . . . Mendelsſohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita im Spinoza ſteht. Daraus allein ergiebt ſich ſchon, daß Spinoza von Leibnitzens Grundlehren noch viel mehr enthalten muß, oder Leibnitz und Spinoza (dem ſchwerlich Wolfens Unterricht angeſchlagen hätte *) wären die bündi-

*) S. Mendelsſohns Philoſoph. Schriften, das 3te Geſpräch, am Ende.

gen Köpfe nicht geweſen, die ſie doch unſtreitig waren. Ich getraue mir aus dem Spinoza Leibnitzens ganze Seelenlehre darzulegen . . . Im Grunde haben beyde von der Freyheit auch dieſelbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterſcheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epist. LXII. Opp. Posth. p. 584. et 585.) unſer Gefühl von Freyheit durch das Beyſpiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er ſich beſtrebt, ſo viel er kann, ſeine Bewegung fortzuſetzen: ſo erläutert Leibnitz daſſelbe (Theod. §. 50.) mit dem Beyſpiele einer Magnetnadel, welche Luſt hätte ſich gegen Norden zu bewegen, und in der Meynung ſtände, ſie drehte ſich unabhängig von einer andern Urſache, indem ſie der unmerklichen Bewegung der magnetiſchen Materie nicht inne würde *). — . . Die Endurſachen erklärt

*) Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, *quod homines sui appetitus sunt conscii; et causarum, à quibus determinantur, ignari* — ſagt Spinoza, in demſelbigen 62ten Briefe.

Von jener Wendung, womit die Determiniſten dem Fatalismus auszuweichen glauben, mangelte Spinoza keineswegs der Begriff. Sie ſchien ihm aber ſo wenig ächt philoſophiſcher Art zu ſeyn, daß ihm das Arbitrium indifferentiae, oder die Voluntas aequilibrii ſogar noch lieber war. Man

Leibnitz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conscientia sui praeditum). Eben ſo Spinoza, der, in dieſem Sinne, ſie vollkommen gelten laſſen konnte; und bey welchem Vorſtellung des Aeuſſerlichen und Begierde, wie bey Leibnitz, das Weſen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das Innerſte der Sache dringt, ſo findet ſich, daß bey Leibnitz, eben ſo wie bey Spinoza, eine jede Endurſache eine wirkende vorausſetzt . . Das Denken iſt nicht die Quelle der Subſtanz; ſondern die Subſtanz iſt die Quelle des Denkens. Alſo muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erſte angenommen werden; etwas, das, wenn ſchon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorſtellung, dem Weſen, der inneren Natur nach, als das Vorderſte gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deßwegen Leibnitz die Seelen, des automates spirituels genannt *).

ſehe, unter andern im I. Th. der Ethik, das 2te Schol. der 33ten Prop. am Schluſſe. Ferner im III. Theile das Sch. der 9ten Prop. und vornehmlich die Vorrede zum IV. Theile.

(A. d. e. A.)

*) Dieſelbige Benennung findet ſich auch beym Spinoza, wiewohl nicht in ſeiner Ethik; ſondern in dem Bruchſtücke: De

Wie aber (ich rede hier nach Leibnitzens tiefſtem und vollſtändigſtem Sinne, ſo weit ich ihn verſtehe) das Principium aller Seelen für ſich beſtehen könne und wirken . .; der Geiſt vor der Materie; der Gedanke vor dem Gegenſtande: dieſen großen Knoten, den er hätte löſen müſſen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, dieſen hat er ſo verſtrickt gelaſſen als er war...

Leſſing. . . . . Ich laſſe Ihnen keine Ruhe, Sie müſſen mit dieſem Parallelismus an den Tag *) . . . Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde . . . Ich. Sie würden vor wie nach ſo von ihm reden. Den Spinoza zu faſſen, dazu gehört eine zu lange und zu hart-

---

Intellectus Emendatione. Die Stelle verdient, daß ich ſie abſchreibe. At idcam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; *nisi quod nunquam, quod sciam, conceperant, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale* (Opp. Posth. p. 384.). Die Ableitung des Wortes αὐτόματον, und was Bilfinger dabey erinnert, iſt mir nicht unbekannt.

(A. d. e. A.)

*) S. die Beylage *VI.*

nackige Anſtrengung des Geiſtes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb: keiner, der es nicht begreift, wie dieſer große Mann von ſeiner Philoſophie die feſte innige Ueberzeugung haben konnte, die er ſo oft und ſo nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende ſeiner Tage ſchrieb er: . . . non praesumo, me optimam *invenisse* philosophiam, *sed veram me intelligere scio* *). — Eine ſolche Ruhe des Geiſtes, einen ſolchen Himmel im Verſtande, wie ſich dieſer helle reine Kopf geſchaffen hatte, mögen wenige gekoſtet haben. Leſſing. Und Sie ſind kein Spinoziſt, Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre! Leſſing. Auf Ehre, ſo müſſen Sie ja, bey Ihrer Philoſophie, aller Philoſophie den Rücken kehren. Ich. Warum aller Philoſophie den Rücken kehren? Leſſing.

*) In ſeinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt hinzu: „Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui et falsi.“ — Spinoza machte einen großen Unterſchied, zwiſchen gewiß ſeyn und nicht zweifeln.

(A. d. e. A.)

Nun, ſo ſind Sie ein vollkommener Skeptiker. Ich. Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philoſophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nothwendig macht. Leſſing. Und ziehen dann — wohin? Ich. Dem Lichte nach, wovon Spinoza ſagt, daß es ſich ſelbſt, und auch die Finſterniß erleuchtet. — Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein andrer Philoſoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß ſich gewiſſe Dinge nicht entwickeln laſſen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, ſondern ſie nehmen muß, wie man ſie findet. Ich habe keinen Begriff, der mir inniger als der von den Endurſachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als, daß ich thue was ich denke; anſtatt, daß ich nur denken ſollte was ich thue. Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber ſchlechterdings erklären, ſo muß ich auf den zweiten Satz gerathen, den, in ſeinem ganzen Umfange betrachtet, und auf einzelne Fälle angewandt, kaum ein menſchlicher Verſtand ertragen kann. Leſſing. Sie drücken ſich beynah ſo herzhaft aus, wie der Reichstagsſchluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher

Lutheraner, und behalte „den mehr viehiſchen als menſchlichen Irrthum und Gotteslaſterung, daß kein freyer Will ſey," worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza ſich doch auch zu finden wußte. Ich. Auch hat Spinoza ſich nicht wenig krümmen müſſen, um ſeinen Fatalismus bey der Anwendung auf menſchliches Betragen zu verſtecken, beſonders in ſeinem vierten und fünften Theile, wo ich ſagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophiſten ſich erniedrigt. — Und das war es ja was ich behauptete: daß auch der gröſte Kopf, wenn er alles ſchlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und ſonſt nichts gelten laſſen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. Leſſing. Und wer nicht erklären will? Ich. Wer nicht erklären will was unbegreiflich iſt, ſondern nur die Grenze wiſſen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da iſt: von dem glaube ich, daß er den mehreſten Raum für ächte menſchliche Wahrheit in ſich ausgewinne. Leſſing. Worte, lieber Jacobi; Worte! Die Grenze, die Sie ſetzen wollen, läßt ſich nicht beſtimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerey, dem Unſinne, der Blindheit freyes offenes Feld. Ich. Ich glaube, jene Grenze wäre zu be-

Leſſing. Gut, ſehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht daſſelbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf dieſe Art Kopf-unten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht. Ich. Wenn Sie nur auf die elaſtiſche Stelle treten wollen, die mich fortſchwingt, ſo geht es von ſelbſt. Leſſing. Auch dazu gehörte ſchon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem ſchweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.

Dieſem Geſpräche, wovon ich nur das Weſentliche hier geliefert habe, folgten andere, die uns, auf mehr als einem Wege, zu denſelben Gegenſtänden zurück führten.

Einmal ſagte Leſſing, mit halbem Lächeln: Er ſelbſt wäre vielleicht das höchſte Weſen, und gegenwärtig in dem Zuſtande der äuſſerſten Contraction. — Ich bat um meine Exiſtenz. — Er antwortete, es wäre nicht allerdings ſo gemeynt, und erklärte ſich auf eine Weiſe, die mich an Heinrich Moore und F. Marc. von

Helmont, (philosophus per unum in quo omnia), erinnerte. Leſſing erklärte ſich noch deutlicher; doch ſo, daß ich ihn abermals, zur Noth, der Cabbaliſterey verdächtig machen konnte. Dieß ergötzte ihn nicht wenig, und ich nahm daher Gelegenheit für das Kibbel, oder die Cabbala, im eigentlichſten Sinne, aus dem Geſichtspuncte zu reden: daß es an und für ſich ſelbſt unmöglich ſey, aus dem ſich uns darſtellenden Endlichen das Unendliche zu erfinden, dann ihr Verhältniß gegen einander zu begreifen und durch irgend eine Formel auszudrücken. Folglich, wenn man etwas darüber ſagen wollte, ſo müßte man aus Offenbarung reden. Leſſing blieb dabey: daß er ſich alles „natürlich ausgebeten haben wollte;“ und ich: daß es keine natürliche Philoſophie des Uebernatürlichen geben könnte, und doch beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden wäre *).

Wenn ſich Leſſing eine perſönliche Gottheit vorſtellen wollte, ſo dachte er ſie als die Seele des

---

*) S. Beylage VII.

Alls; und das Ganze, nach der Analogie eines organiſchen Körpers. Dieſe Seele des Ganzen wäre alſo, wie es alle andere Seelen, nach allen möglichen Syſtemen ſind, als Seele, nur Effect *). Der or-

*) Auch nach dem Syſtem des Leibnitz. — Die Entelechie wird durch den Körper (oder den Begriff des Körpers) erſt zum Geiſte. (Anmerk. d. erſt. Ausg.) — Die Richtigkeit dieſes etwas hart ausgeſprochenen Satzes iſt in meinem Schreiben an Mendelsſohn vom 2ıten April 1785. bewieſen worden, und findet ſich in dem Geſpräche über Idealismus und Realismus noch ausführlicher dargethan. Hanſch erzählt von Leibnitz, derſelbe hätte einmal beym Caffeetrinken zu ihm geſagt, es möchten wohl in der Taſſe heißen Caffee's, die er gegenwärtig zu ſich nähme, Monaden ſeyn, die einſt als vernünftige Menſchliche Seelen leben würden (Hansch Leibn. Princ. Ph. demonstr. §. 16. Sch. 3.). Leibnitz ſelbſt ſchrieb an Des Bosses (Opp. II. P. I. p. 283.): „Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massae creetur, quia etsi jam massa habeat unitates, *tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes:* ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam praeficere.“ — Und in einem andern Briefe an eben dieſen Des Bosses (ibid. p. 269.): „Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo anima permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi animae maxime convenit. Et uti natura liuidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a pientissimo auctore constructae, semper affectat ordinem, seu

ganiſche Umfang derſelben könnte aber nach der Analogie der organiſchen Theile dieſes Umfanges in ſo fern

---

organizationem. Hinc neque animae, neque animalia destrui possunt; *etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat.*“ — Weder die Erzählung von Hanſch, noch die Stellen von Leibnitz ſelbſt ſtehen zum Beweiſe hier; denn ich habe den vollſtändigen Beweis an den angezeigten Orten ſchon geführt: ſie ſollen nur an dasjenige, was dort geſagt und mit entſcheidenden Stellen belegt iſt, erinnern.

Ueber den Text zu dieſer Anmerkung hat ſich Herder in ſeinem Gott auf eine Weiſe ausgelaſſen, die ich noch mit ein Paar Worten berühren muß.

„Erwägen Sie,“ ſagt Theophron (S. 175. der erſten Ausg.), „die ungeheuren Folgen eines trüglichen Bildes: Gott, „die Seele des Ganzen, ſey ein Effect; nichts als ein Effect „der Welt; alle andere Seelen, nach allen möglichen Syſtemen, „ſeyen als Seelen nur Effecte. Wahrſcheinlich nur Effecte der „Zuſammenſetzung ohne etwas Zuſammenſetzendes“ u. ſ. w.

Gott, die Seele des Ganzen — NICHTS als ein Effect der Welt? Die Seelen — wahrſcheinlich nur Effecte der Zuſammenſetzung ohne Zuſammenſetzendes? Wo hat Herder dieß geleſen? — Ich verweiſe auf mein Schreiben an Mendelsſohn vom 21ten April 1785, in welchem die Sache hinlänglich auseinander geſetzt iſt. Auch Mendelsſohn glaubte geleſen zu haben, Leſſing mache die Entelechieen des Leibnitz zu bloßen Wirkungen des Körpers. Ich zeigte ihm ſeinen Irrthum, und hatte folgendes hinzugeſetzt: „Letzteres (nämlich: die Entelechie des Leibnitz ſey bloß Effect des Körpers; wie ich in der Note, welche Mendelsſohn in den Text zog, geſagt haben ſollte) „könnte ich nicht im

ſeiner allerhöchſten Vollkommenheit, konnte ſich Leſſing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derſelben eine ſolche Vorſtellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angſt und weh dabey wurde.

Eine mit Perſönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menſchen nach dem Tode, hielt er nicht für unwahrſcheinlich. Er ſagte mir, er hätte im Bonnet, den er eben jetzo nachläſe, Ideen angetroffen, die mit den ſeinigen über dieſen Gegenſtand, und überhaupt mit ſeinem Syſtem ſehr zuſammenträfen. Der Lauf des Geſprächs, und meine genaue Bekanntſchaft mit Bonnet (deſſen ſämmtliche Schriften ich ehedem beynah auswendig mußte) war Schuld, daß ich hierüber weiter nachzufragen unterließ: und da mir Leſſings Syſtem weder dunkel noch zweifelhaft geblieben war, ſo habe ich auch ſeitdem den Bonnet nie in dieſer Abſicht nachgeſchlagen, bis mich endlich die gegenwärtige Veranlaſſung heute dazu brachte. Die Schrift des Bonnet, welche Leſſing damals nachlas, iſt wohl keine andere, als die Ihnen wohl bekannte Palingeneſie, geweſen; und der VII. Abſchnitt des I. Theils, in Verbindung mit dem XIII. Hauptſtücke des IV. Abſchnittes der Contemplation

de la nature, worauf Bonnet ſich daſelbſt bezieht, wird vermuthlich die Ideen, welche Leſſing meynte, enthalten. Eine Stelle (S. 246. der erſten Originalausgabe) iſt mir aufgefallen, wo Bonnet ſagt: Seroit-ce donc qu'on imagineroit que l'univers ſeroit moins *harmonique*, j'ai presque dit, moins *organique*, qu'un *Animal?**)

An dem Tage da ich mich von Leſſing trennte, um meine Reiſe nach Hamburg fortzuſetzen, wurde über alle dieſe Gegenſtände noch viel und ernſthaft geredet. Wir waren in unſerer Philoſophie ſehr wenig auseinander, und nur im Glauben unterſchieden. Ich gab Leſſingen drey Schriften des Philoſophen Hemſterhuis, von dem er, auſſer dem Briefe über die Bildhauerey, nichts kannte: Lettre ſur l'homme et ſes rapports, Sophile, und Ariſtée. Den Ariſtée, den ich zu Münſter bey meiner Durchreiſe erſt erhalten und noch nicht geleſen

---

*) S. den Auszug aus Bruno, Beylage I.

wird ſchwerlich jemand wider einen Spinoziſten brauchen wollen. — Hiebey muß ich dennoch feyerlich bezeugen, daß Hemſterhuis gewiß kein Spinoziſt, ſondern dieſer Lehre, in ihren weſentlichen Puncten, ganz zuwider iſt*).

Den Aufſatz ſur les déſirs von Hemſterhuis, hatte Leſſing damals noch nicht geleſen. Er kam an, in einem Paket an mich, da ich eben weg war **). Leſſing ſchrieb mir, ſeine ungeduldige Neugierde hätte ihm keinen Frieden gelaſſen, bis er das Couvert erbrochen hätte, und ſchickte mir den übrigen Inhalt nach Caſſel. „Von der Schrift ſelbſt, (fügte er hinzu) die mir ungemeines Vergnügen macht, nächſtens ein mehreres.“

Nicht lange vor ſeinem Ende, den vierten Dec. ſchrieb er mir: „Bey Woldemar fält mir ein, daß ich mich anheiſchig gemacht, Ihnen meine Gedanken

*) S. Beylage II., auch Beylage I.

**) Ich hatte, während meines erſten Aufenthalts zu Wolfenbüttel, um Leſſings großes Verlangen nach dieſer Schrift zu befriedigen, darum ſchreiben müſſen.

über des Hemſterhuis Syſtem von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht wie genau dieſe Gedanken mit dieſem Syſtem zuſammenhangen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analyſten zu ſprechen, die Subſtitution einer Formel für die andere zu ſeyn ſcheinet, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufſchluſſe näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande, zu ſchreiben was ich will? — Nicht einmal, was ich muß, u. ſ. w. *)."

*) Hier der ganze Brief; vielleicht einer der letzten, die Leſſing geſchrieben hat.

Wolfenbüttel den 4ten Dec. 1780.

Lieber Jacobi,

Langer, von dem ich dieſen Augenblick einen Brief aus Amſterdam erhalte, kann Ihnen geſagt haben, daß er mich im Begriff verlaſſen, nach Hamburg zu reiſen. Da bin ich ſo lange geweſen, als ich Hoffnung hatte, meine verlorene Geſundheit und Laune unter meinen alten Freunden wieder zu finden. Ich weiß ſelbſt nicht mehr, wie lange das war. Freylich ſollte ich ſie eher aufgegeben haben, dieſe Hoffnung. Aber wer giebt die Hoffnung gern anders, als gezwungen, auf? Endlich bin ich ohnlängſt wieder zurückgekommen. Am Körper, bis auf die Augen, allerdings etwas beſſer: aber am Geiſte weit unfähiger. Unfähig zu allem, was die geringſte Anſtrengung erfordert.

Würde ich Ihnen nicht ſchon längſt geſchrieben haben? —

Ehe mir Leſſings Meynungen auf die bisher erzählte Weiſe waren bekannt geworden, und in der

---

Möchten Sie doch in meiner Seele eben ſo fertig leſen können, als ich mich in Ihrer zu leſen getraue. Ich verſtehe es ſehr wohl, was Ihnen ekeln mußte, mir noch einmal zu ſchreiben, nachdem Sie es ** ſchon einmal geſchrieben hatten . . . . . (Die hier ausgelaſſene Stelle betrifft meine damalige politiſche Lage). . . . Auch wüßte ich nicht, was ich nicht lieber von Ihnen leſen möchte, als eine Rechtfertigung Ihrer ſelbſt. Der Mann, wie Sie, hat bey mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen eine ganze Welt haben könnte, in die er ſich nicht hätte mengen ſollen.

Hängen Sie, lieber Jacobi, Ihren Cameralgeiſt ganz an Nagel, und ſetzen ſich ruhig hin, und vollführen Ihren Woldemar.

Bey Woldemar fällt mir ein, daß ich mich anheiſchig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemſterhuis Syſtem von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht, wie genau dieſe Gedanken mit dieſem Syſtem zuſammenhängen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analyſten zu ſprechen, die Subſtitution einer Formel für die andere zu ſeyn ſcheint, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufſchluſſe näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande zu ſchreiben, was ich will? — Nicht einmal, was ich muß. — Denn eins muß ich doch noch wohl; fragen muß ich doch noch wohl, ob der T** ganz und gar in die Jülichiſche und Bergiſche Geiſtlichkeit gefahren ſey? Ich denke, Sie ſind es wohl ſelbſt, der wir das Proclama, oder wie die Abſcheulichkeit ſonſt heißt, zugeſchickt hat. Gott! der Nichtswürdigen! Sie ſind es werth, daß ſie von dem Pabſtthum wieder unterdrückt, und Sklaven einer

feſten Ueberzeugung, die ſich auf Zeugniſſe ſtützte: Leſſing ſey ein rechtgläubiger Theiſt, war mir in ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts einiges ganz unverſtändlich; beſonders der 73 §. Ich möchte wiſſen, ob ſich jemand dieſe Stelle anders, als nach Spinoziſtiſchen Ideen deutlich machen kann. Nach dieſen aber wird der Commentar ſehr leicht. Der Gott des Spinoza iſt das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daſeyn, durchaus ohne Individualität, und ſchlechterdings unendlich. Die Einheit dieſes Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterſcheidenden, und ſchließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus *). Bloß in dieſer tranſcendentalen Einheit an-

---

grauſamen Inquiſition werden! Was Sie näheres von dieſem unlutheriſchen Schritte wiſſen, das melden Sie mir doch.

Empfehlen Sie mich allen den Ihrigen, beſonders denen, die ich kenne. Daß unſere Neigung noch immer einen Unterſchied zwiſchen Leuten macht, die man geſehen, und die man nicht geſehen hat; wiſſen Sie wohl, „iſt nicht meine Erfindung.“ (Dieſe letzten Worte beziehen ſich auf eine Stelle in Hemſterhuis Lur les déſirs.)

Ihrem Herrn Bruder, der nun bald wieder hier durchkommt, ſagen Sie, daß D* nicht zu Hauſe, und alle Wirthshäuſer hier, bis auf meines, wegen der Peſt verſchloſſen ſind.

*) S. Beylage *VII.*

geſehen, muß die Gottheit aber ſchlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im beſtimmten Einzelnen ſich ausgedrückt finden kann. Dieſe, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe, beruhet alſo auf der Natura naturata (dem Sohne von Ewigkeit); ſo wie jene, die Möglichkeit, das Weſen, das Subſtanzielle des Unendlichen, mit ſeinem Begriffe, auf der Natura naturanti (dem Vater) *).

Was ich vom Geiſte des Spinozismus vorhin darzuſtellen mich bemühet habe, läßt mich eine weitere Entwickelung hier für überflüſſig halten.

Unter wie mancherley Bildern dieſe nämlichen Vorſtellungen, minder oder mehr verworren, ſeit dem graueſten Alterthume bey den Menſchen gewohnt haben, wiſſen Sie ſo gut als ich. — „Die Sprache unterliegt hier den Begriffen allerdings,“ **) ſo wie ein Begriff dem andern.

---

*) Ich erſuche den Leſer ſich bey dieſem zu ſehr in die Kürze gedrängten, und daher äuſſerſt dunkel gewordenen Commentar nicht aufzuhalten. In den folgenden Briefen wird die Sache klar genug erſcheinen. (A. d. erſt. Ausg.)

**) Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 73. am Ende. (Vgl. Tennemann Geſch. der Phil. Th. 9. S. 135, über

Daß Leſſing das Ἓν καὶ Πᾶν, als den Inbegriff ſeiner Theologie und Philoſophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er ſagte und er ſchrieb es, bey Gelegenheiten, als ſeinen ausgemachten Wahlſpruch. So ſteht es auch in Gleims Gartenhauſe, unter einem Wahlſpruche von mir.

Was ich erzählt habe, iſt nicht der zehnte Theil von dem, was ich hätte erzählen können, wenn mir mein Gedächtniß, in Abſicht der Einkleidung und des Ausdrucks genug hätte beyſtehen wollen. Aus eben dieſem Grunde habe ich in dem wirklich Erzählten, Leſſing, ſo ſparſam als ich konn-

---

die Meynungen des Nic. Cuſanus; beſonders folgende Stelle aus deſſen Schrift *de docta ignorantia:* Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab unitatis aequalitate. — Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitio.)

Von einem Syſtem des Spinoza, welches Ludovicus Mayer nach Spinoza's Tode bekannt gemacht haben ſoll, weiß ich nichts; es müßten denn die Opp. Poſth. ſelbſt damit gemeynt ſeyn. — Oder vielleicht nur die Vorrede; und Leſſing hätte meiner dergeſtalt geſpottet, daß er die darin enthaltene Auslegung des Spinozismus, mir als ſeinen Glauben aufgebunden hätte? — Dieſes aber wäre doch zu arg! — Alſo die Opp. Poſth. ſelbſt? — Wenn es aber dieſe ſind, ſo kann ich nicht begreifen, wie Sie ihnen den Tract. Th. Pol. auf irgend eine Art entgegenſetzen wollen. Was der Tract. Th. Pol. von dem Lehrgebäude des Spinoza in ſich faßt, damit ſtimmen ſeine nachgelaſſenen Schriften völlig überein. Auch bezieht er ſich auf jenen, bis ans Ende ſeiner Tage, ausdrücklich und an mehr als einem Orte.

Sie fragen weiter: „Ob Leſſing das Syſtem ſo genommen, wie es Bayle mißverſtanden, oder wie andere es beſſer erklärt haben?“

Zwiſchen verſtehen, und nicht mißverſtehen, iſt ein Unterſchied. Bayle hat das Syſtem des Spinoza,

was die Schlußſätze anbelangt, nicht mißverſtanden; man kann nur ſagen, daß er es nicht weit genug zurück verſtanden, nicht die Gründe davon, nach dem Sinne des Verfaſſers, eingeſehen hat. Wenn Bayle, nach dem Sinne Ihres Vorwurfes, den Spinoza mißverſtanden hat; ſo hat ihn, nach demſelben Sinne, Leibnitz noch ein wenig ärger mißverſtanden. Vergleichen Sie beliebigſt die Expoſition des Bayle in den erſten Zeilen der Anmerkung N, mit dem was Leibnitz in den §§ 31. Praef. Theod. 173. 374. 393. Theod. von den Lehren des Spinoza ausſagt. — Haben Leibnitz und Bayle aber das Syſtem des Spinoza nicht mißverſtanden, ſo haben es die andern wirklich mißverſtanden, die es beſſer zu erklären meynten; oder, ſie verdrehten es. Die letzten ſind eben nicht meine Leute; und ich ſtehe dafür, daß ſie auch Leſſings Leute nicht waren.

Die Anrede: „Lieber Bruder, der ſo ſehr verſchrieene Spinoza mag wohl, u. ſ. w.“ iſt von Leſſing nicht an mich gehalten worden.

Daß ich meine Beſchwerden ſo dürr und trocken, ja wohl etwas herb vorgetragen habe, dürfen

„daß er ihn noch einmal bey mehrerer Muße mit „Anſtrengung durchginge, ſo bitte er mich, ihn bey „Ihnen zu entſchuldigen, daß er ſich Zeit ließe, „Ihr Schreiben zu beantworten. Ehe er aber über „Leſſings Character ſchriebe, werde er über eines und „anderes in Ihrem Aufſatze ſich noch Erläuterungen „ausbitten. Für jetzt ſey es ihm ganz unmöglich, „weder an Leſſing noch an Spinoza zu denken. Er „wolle es lieber ſpät als ſchlecht thun: alsdann „aber ſolle es hauptſächlich von Ihnen und unſe„rem gemeinſchaftlichen Rathe abhangen, welcher „Gebrauch von dieſer Unterhaltung mit Leſſingen „zu machen ſey."

„Er, für ſeinen Theil, fährt er fort, wäre „noch immer dafür: daß es nöthig und nützlich ſey, „die Liebhaber der Speculation treulich zu warnen, „und ihnen durch eclatante Beyſpiele zu zeigen, wel„cher Gefahr ſie ſich ausſetzten, wenn ſie ſich derſelben „ohne allen Leitfaden überließen. — Es mögen als„dann, die draußen ſind, ſich darüber erfreu„en oder betrüben, wir bleiben unbekümmert*);

*) „Bezieht ſich auf das Schreiben meines Bruders," ſetzt Emilie an den Rand.

„wir wollen ja keine Parthey machen, nicht anwer„ben, nicht herüberlocken, und würden ja zu Ver„räthern an der Fahne selbst, zu welcher wir ge„schworen, sobald wir anwürben, und Parthey „machen wollten.“ —

Sehen Sie, lieber Jacobi, dieß ist ein vollständiger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit er Lessing und Spinoza angeht.

Nun verstrichen sieben Monate, ohne daß ich von Mendelssohn das mindeste vernahm*). Da

---

*) Dieses ist, wenn man es genau nehmen will, nicht ganz richtig; denn zu Anfang des April vier und achtzig meldete mir Emilie, ihr Bruder hätte meinen Aufsatz gern noch einmal mit Muße lesen wollen, und Mendelssohn gebeten, ihm denselben entweder im Original oder in Abschrift zuzuschicken. Mendelssohn hätte das Original geschickt, und noch nicht zurück erhalten, weil Reimarus eine Abschrift hätte behalten wollen. Es sey aber nichts dabey versäumt, denn Mendelssohn sey krank gewesen. Das Original ginge nun unverzüglich nach Berlin zurück. „Was „aber sagen Sie (fährt Emilie fort) zu Diez Leben des Spino„za? Nicht wahr? Sie haben sich darüber, so wie wir, geär„gert? Welch ein frecher Unsinn am Schlusse! L. J., was will „aus allem Denken, aus aller Wahrheit werden, wenn solche „Paradoxeen (zu deutsch, Unsinn,) mehr in Gang kommen? Denn

mich während dieſer Zeit ſehr harte Schickſale trafen, ſo dachte ich an dieſe Sache wenig, und mein Briefwechſel, den ich nie ſehr lebhaft treibe, gerieth vollends ins Stecken. Unterdeſſen fügte es ſich, daß ich durch ein Urtheil meines Freundes Hemſterhuis über Spinoza gereizt wurde, letzteren als einen Gegner des Ariſtée auf den Kampfplatz zu ſtellen. Ich entwarf dieſes Geſpräch im Juni des Jahres vier und achtzig, verſchob aber von einer Woche in die andere, es in einen Brief einzupaſſen, und an Hemſterhuis zu ſchicken.

Gerade um dieſe Zeit kam ein Brief von meiner Freundinn, mit der Nachricht: Mendelsſohn ſey entſchloſſen, die Schrift über Leſſings Character vor der Hand bey Seite zu legen, um dieſen Sommer,

---

„was greifen die Nichtdenker eher auf, als Paradoxieen, glänzende „Irrthümer, von irgend einem groſſen Manne glänzend vorgetra„gen? Ich muß es Ihnen geſtehen, mein Bruder iſt durch dieſe „Geburt von Diez ſehr dahin gebracht worden, zu wünſchen, daß „Mendelsſohn Leſſings Spinozismus der Welt ſo ſehr verhehle, „als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verſtat„tet. Denn was würde vollends ein Beyſpiel, wie Leſſings, der „Schaale für einen Ausſchlag geben? Ich zittere vor den Folgen. „Wie groß, wie klein iſt der Menſch in ſeinem Denken!“

wenn er Gesundheit und Muße hätte, erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All Einern, wie er sie lieber nennte, zu wagen. Meine Freundinn wünschte mir Glück, eine so nützliche Arbeit durch meinen Aufsatz veranlaßt zu haben, indem es gewiß höchst nöthig sey, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut würden *).

---

*) Hier die Stelle wörtlich:

den 5ten Juli 1784.

. . . .

„Während der letzten Zeit" (wo Emilie verhindert war, an mich zu schreiben) — „kam ein Brief von Mendelssohn, worin „er den Rückempfang Ihrer Handschrift anzeigt, zugleich aber „meldet, daß wenn er diesen Sommer Gesundheit und Muße „genug hätte, so ließe er vielleicht Lessings Character noch beyseite, um erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All „Einern, wie er sie lieber heissen wollte, zu wagen." Er berathschlagt sich sodann mit Reimarus darüber, wie die Art des Angriffes seyn müßte: ob es besser sey „einen bestimmten Gegner zu nehmen, mit welchem man von einem gewissen Punct „ausgehe; oder die Streiche nur so kreuz und queer durch die „Luft zu führen, daß sie alle Gegner abhielten." Das erstere, sagt er, „wäre mehr nach seinem Geschmack; allein das Bedürfniß der Zeit und des Jahrhunderts erfordre vielleicht das

Ich antwortete, in der vollen Freude über Mendelsſohns Entſchluß, mit umlaufender Poſt; brachte hierauf meinen Brief an Hemſterhuis zu Stande, und hatte nun den Kopf von dieſer ganzen Sache völlig rein und frey.

Ende Auguſtes reiſte ich, um meine ſehr geſchwächte Geſundheit herzuſtellen, und des Lebens in der Geſellſchaft zweyer der größten und liebenswürdigſten Menſchen, der Prinzeſſinn von Gallitzin, und des Miniſters von Fürſtenberg wieder froh zu werden, nach Hofgeismar. Hier wurde ich durch einen Brief von Mendelsſohn überraſcht, welcher Erinne-

---

„letztere.“ — Mein Bruder hat ihm hierauf vor einigen Posttagen ſeine Gedanken ſchriftlich mitgetheilt, und wir müſſen nun hoffen, daß Mendelsſohn wirklich bald Hand ans Werk lege. Sie aber, l. J., müſſen ſich freuen, daß Sie durch Ihren Aufſatz die Veranlaſſung zu einer ſo nützlichen Arbeit gaben, wenn es gleich eigentlich zu einem andern Zwecke dienen ſollte, und mit der Zeit dienen wird: — denn gewiß iſt es höchſtnöthig, daß die blendenden Irrthümer unſerer Zeiten einmal durch das unwiderſtehliche Licht reiner Vernunft, von einer ſo feſten Hand vorgehalten, zerſtreut werden. Ob mich nicht auf der andern Seite, eben ſo innig nach der Erſcheinung des ſo lang gehofften Characters unſers Leſſing verlange: — das können Sie denken u. ſ. w.

rungen gegen die in meinem Schreiben enthaltene Philoſophie begleitete. Das Packet war offen durch die Hände unſerer gemeinſchaftlichen Freundinn, die es mit einem Umſchlage verſehen hatte, gegangen, und zu Düſſeldorf gleich nach meiner Abreiſe angekommen.

An Herrn Jacobi, in Düſſeldorf.

Berlin den 1. Aug. 1784.

Emilie hat Ihnen bereits in meinem Namen zu erkennen gegeben, wie ſehr ich durch Ihre philoſophiſche Zuſchrift beſchämt worden bin, und Sie waren ſo gütig, mir auf das Vorwort, das dieſe würdige Freundinn zu meinem Beſten eingelegt, die Uebereilung zu vergeben, mit welcher ich über Ihren erſten Antrag herfuhr. Man iſt ſo ſehr gewohnt, philoſophiſche Masken und Larvengeſichter auftreten zu ſehen, daß man, wie jener Aethiopier, beym Shaftesbury, am Ende in Gefahr iſt, jedes ehrliche Menſchengeſicht für eine Maske zu nehmen.

Ich habe Ihren Aufſatz ſeitdem mehr als einmal geleſen, um mich mit dem eigenen Gang Ih-

rer Ideen bekannt zu machen. Nach dem funfzigſten Jahre mag wohl unſere Seele ſich nicht leicht einen neuen Weg führen laſſen. Wenn ſie auch einem Führer etwa eine Streckelang nachfolget; ſo iſt ihr doch jede Gelegenheit in ihr gewöhnliches Gleis einzulenken, willkommen, und unvermerkt verliert ſie ihren Vorgänger aus den Augen. Dieſes mag vielleicht die Urſache ſeyn, warum mir ſo manche Stelle in Ihrem Briefe ſchlechterdings unverſtändlich iſt, und bey mancher ich die Bündigkeit vermiſſe, mit welcher die Gedanken in Ihr Syſtem paſſen.

Da ich vor der Hand von dem Vorſatz, über Leſſingen zu ſchreiben, abgekommen und Willens bin, vorher etwas über den Spinozismus zu entwerfen; ſo ſehen Sie, wie wichtig es mir ſeyn muß, Ihre Gedanken richtig zu faſſen, und die Gründe gehörig einzuſehen, mit welchen Sie das Syſtem dieſes Weltweiſen zu unterſtützen bemüht ſind. Ich nehme mir alſo die Freyheit, Ihnen meine Bedenklichkeiten und Erinnerungen in einliegendem Aufſatze vorzulegen. Sie haben den Handſchuh ritterlich hingeworfen; ich nehme ihn auf, und nun laſſen Sie uns

unſeren metaphyſiſchen Ehrenkampf, nach Ritterbrauch, unter den Augen der Dame ausfechten, die von uns beyden hochgeſchätzt wird. Es iſt beneidenswerth, den Preis des Sieges aus ihren Händen zu empfangen; aber auch nicht unrühmlich, als Beſiegter, ihr Mitleiden zu verdienen. Emilie wird Ihnen alſo dieſes Schreiben zuſtellen, und um geneigte Antwort bitten.

Moſes Mendelsſohn.

Die Beylage.

Erinnerungen

an Herrn Jacobi.

Sie ſagen: „Durch ein jedes Entſtehen im „Unendlichen, unter was für Bilder man es auch „verkleide, durch einen jeden Wechſel in demſelben, „werde ein Etwas aus dem Nichts geſetzt, und „glauben, Spinoza habe daher jeden Uebergang des „Unendlichen zum Endlichen, überhaupt alle Cauſas „tranſitorias, ſecundarias oder remotas, verwor„fen, und an die Stelle des emanirenden, ein nur „immanentes Enſoph, eine inwohnende ewig in ſich „unveränderliche Urſache der Welt geſetzt, welche

„mit allen ihren Folgen zusammen genommen, eines „und dasselbe wäre.“ Hier stoße ich auf Schwierigkeiten, die ich mir zu heben nicht im Stande bin. 1.) Wenn eine Reihe ohne Anfang dem Spinoza nichts unmögliches schien, so führte ja das emanirte Entstehen der Dinge nicht nothwendig auf ein Werden aus Nichts. 2.) Sind diese Dinge dem Spinoza etwas Endliches: so kann ihr Inwohnen in dem Unendlichen eben so wenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen werden, als ihr Ausfluß aus demselben. Kann das Unendliche nichts Endliches wirken, so kann es auch nichts Endliches denken.

Ueberhaupt scheint das System des Spinoza nicht geschickt zu seyn, Schwierigkeiten dieser Art zu heben. Sie müssen in Absicht auf die Gedanken eben so wohl statt finden, als in Absicht auf ihre wirklichen Gegenstände. Was objective nicht wirklich werden kann, das kann subjective nicht gedacht werden. Dieselbe Schwierigkeit, die Spinoza findet, das Endliche auser Gott wirklich seyn zu lassen, dieselbe Schwierigkeit, sage ich, muß er wieder finden,

wenn er es in das göttliche Weſen hineinverlegt, und als Gedanke der Gottheit betrachtet.

In der Folge erklären Sie eine Stelle im Spinoza, deren Leſſing als des Dunkelſten in demſelben erwähnte, die auch Leibnitz *) ſo gefunden und nicht ganz verſtanden hat, nämlich: daß die unendliche Urſache, wie Sie ſich ausdrücken, explicite weder Verſtand noch Willen habe, weil ſie ihrer tranſcendentalen Einheit und durchgängigen abſoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenſtand des Denkens und des Wollens haben könne. Sie erklären ſich ferner, daß Ihre Meynung nur dahin ginge, der erſten Urſache, die unendlicher Natur iſt, bloß einzelne Gedanken, einzelne Beſtimmungen des Willens abzuſprechen, und ſetzen den Grund hinzu, weil ein jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entſpringen, und ſich auf einen wirklich vorhandenen Gegenſtand unmittelbar beziehen muß. Daher Sie in der erſten Urſache bloß den innern erſten allgemeinen Urſtoff des Ver-

*) Theod. §. 173.

ſtandes und des Willens zugeben wollen. Ich muß bekennen, daß ich dieſe Erklärung eben ſo wenig verſtehe, als die Worte des Spinoza ſelbſt. Die erſte Urſache hat Gedanken, aber keinen Verſtand. Sie hat Gedanken; denn die Gedanken ſind, nach dem Spinoza, eine Haupteigenſchaft der einzigen wahren Subſtanz. Gleichwohl hat ſie keine einzelne Gedanken, ſondern nur den allgemeinen Urſtoff derſelben. Welches Allgemeine läßt ſich ohne das Einzelne begreifen? Iſt nicht dieſes noch unverſtändlicher, als eine formloſe Materie, ein Urſtoff ohne Bildung, ein Weſen, das nur allgemeine, und keine beſondern Merkmale hat? Sie ſagen: die abſolute Unendlichkeit hat keinen Gegenſtand des Denkens. Iſt ſie aber ſich nicht ſelbſt, ſind ihre Eigenſchaften und Modificationem ihr nicht Gegenſtand des Denkens? Und wenn ſie keinen Gegenſtand des Denkens, keinen Verſtand hat, wie iſt das Denken gleichwohl ihr Attributum; wie iſt ſie gleichwohl die einzig denkende Subſtanz? Ferner, ihre Modificationen, oder die zufälligen Dinge, haben wirklich einzelne Beſtimmungen des Willens; und ſie ſelbſt hätte bloß den allgemeinen Urſtoff deſſelben? Beym

Spinoza verſtehe ich dieſes wenigſtens doch halb. Er ſetzt den freyen Willen bloß in eine unbeſtimmte abſichtloſe Wahl des vollkommen Gleichgültigen. Dieſe ſchien ihm der Modification der Gottheit, in ſo weit ſie ein endliches Weſen vorſtellt, zukommen zu können; der Gottheit ſelbſt aber, in ſo weit ſie ein unendliches Weſen iſt, ſprach er eine ſolche abſichtloſe Willkühr mit Recht ab. Die Erkenntniß des Guten, durch welche ein freye Wahl bewirkt wird, gehörte nach ſeiner Meynung mit zu den Eigenſchaften des Verſtandes, und iſt in ſo weit von der ausgemachteſten Nothwendigkeit; daher alle Folgen, ſie mögen aus der Erkenntniß des Wahren und Falſchen, oder aus der Erkenntniß des Guten und Böſen herkommen, nach ſeiner Theorie von gleicher Nothwendigkeit ſeyn müßten. Da ſie aber, mein Herr! das Syſtem der Determiniſten annehmen, und auch beym Menſchen ſelbſt keine andere Wahl, als die aus der letzten practiſchen Erwägung aller Bewegungsgründe und Triebfedern entſpringt, zulaſſen; ſo ſehe ich keinen Grund, warum Sie eine ſolche ewig vorher determinirte Wahl der unendlichen Urſache abſprechen? In ſo weit freylich wohl, da

Sie der Unendlichkeit die wahre Individualität absprechen, kann ihr auch kein Wille, keine Freyheit zukommen; denn dieſe ſetzen wirkliche einzelne Subſtantialität voraus. Allein, dieſes iſt einmal der Grund nicht, den Sie anführen; und ſodann ſcheint es mir auch dem Syſtem des Spinoza gerade entgegen geſetzt zu ſeyn, wie ich weiter unten auszuführen Gelegenheit haben werde.

Nach Spinoza's Begriffe iſt alles, was in der ſichtbaren Welt erfolgt, von der ſtrengſten Nothwendigkeit; weil es ſo und nicht anders in dem göttlichen Weſen und in den möglichen Modificationen ſeiner Eigenſchaften gegründet iſt. Was nicht wirklich erfolgt, iſt ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. Hätte alſo Spinoza zugegeben, daß nur der Satz der Widerſpruches, wie Bayle, Leibnitz und andere dafür halten, der innern Möglichkeit Ziel ſetze; ſo hätte er allerdings, wie Leibnitz von der angeführten Stelle richtig erinnert, alle Romane der Scudery und alle Erdichtungen des Arioſt, für wirkliche Begebenheiten halten müſſen. Allein Spinoza hielt auch das für unmöglich, was zwar kein Widerſpruch enthält, aber doch in den göttlichen

Modificationen, als der nothwendigen Urſache aller Dinge nicht gegründet iſt. Sie ſehen hier den Weg, auf welchem auch Spinoza zum perfectiſſimo gelangt ſeyn würde, wenn er ſich mit den Determiniſten über den Begriff von Freyheit hätte vertragen können. Nur nach dem Syſtem des perfectiſſimi läßt ſich begreifen, warum dieſe, und keine andere Reihe von Beſtimmungen innerhalb des göttlichen Weſens wirklich geworden, oder nach Spinoza's Art ſich auszudrücken, keine andere möglich geweſen.

Was Sie hierauf von Folge und Dauer ſagen, hat völlig meinen Beyfall; nur daß ich nicht ſagen würde, ſie ſeyen bloßer Wahn. Sie ſind nothwendige Beſtimmungen des eingeſchränkten Denkens; alſo Erſcheinungen, die man doch von bloßem Wahn unterſcheiden muß.

Ihr Salto mortale iſt ein heilſamer Weg der Natur. Wenn ich der Speculation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin; ſo ſuche ich mich mit dem bon ſens zu orientiren und ſehe mich wenigſtens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zuſammen kommen kann. Da ich nicht in

Abrede seyn kann, daß es Absichten giebt, so ist Absicht haben, eine mögliche Eigenschaft des Geistes; und in so weit es kein bloßes Unvermögen ist, so muß es auch irgend einem Geiste in dem allerhöchsten Grade zukommen; mithin giebt es ausser dem Denken auch noch ein Wollen und Thun, die Eigenschaften des Unendlichen seyn können, und also seyn müssen.

Der Einfall, den Lessing hierauf vorgebracht, ist ganz in seiner Laune; einer von seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen, und eben deßwegen nicht von der Stelle kam. Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus. Mein Credo ist: was ich als wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten; ist für mich so gut, als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigene Schultern steigen zu wollen, um freyere Aussichten zu haben.

Lessing läßt, in einem seiner Lustspiele, jeman-

den, der Zauberey zu ſehen glaubt, von einem brennenden Lichte ſagen: Dieſes Licht brennet nicht wirklich, es ſcheint nur zu brennen; es ſcheint nicht wirklich, es ſcheint nur zu ſcheinen. Der erſte Zweifel hat einigen Grund; der zweite aber widerlegt ſich ſelber. Was ſcheint, muß wirklich ſcheinen. Ein jedes Phänomen iſt, als Phänomen, von der höchſten Evidenz. Alle Gedanken ſind, ſubjective betrachtet, von der ausgemachteſten Wahrheit. Alſo iſt auch die Kraft zu denken, eine wirklich primitive Kraft, die nicht in einer höhern urſprünglichen Kraft gegründet ſeyn kann. Auch ſcheinen Sie ſelbſt auf dieſen wunderlichen Einfall unſers Leſſing kein ſonderliches Gewicht zu legen.

Wenn Sie aber ſagen: die unendliche einzige Subſtanz des Sp. habe für ſich allein und auſſer den einzelnen Dingen kein beſtimmtes vollſtändiges Daſeyn; ſo werfen Sie mich auf einmal aus dem ganzen Concepte heraus, das ich mir vom Spinozismus gemacht habe. Alſo haben die einzelnen Dinge nach dieſem Syſtem ihr wirkliches beſtimmtes Daſeyn, und ihr Zuſammen iſt auch nur Eins; hat aber kein beſtimmtes vollſtändiges Daſeyn? Wie

ſoll ich dieſes verſtehen? oder mit Ihren übrigen Aeuſſerungen zuſammen bringen?

Wenn Sp., wie Sie in der Folge anmerken, über die Freyheit ſo gedacht hat, wie Leibnitz; ſo hat er auch zugeben müſſen, daß die Erkenntniß des Guten und Böſen eben ſo wenig, als die Erkenntniß des Wahren und Falſchen, in Anſehung der vollkommenſten Urſache ohne alle Folgen ſeyn könne; daß alſo die vollkommenſte Urſache am Guten Wohlgefallen, am Böſen Mißfallen, das heißt, Abſichten haben, und wenn ſie wirkt, nach Abſichten wirken müſſe.

Hier iſt abermals der Ort, wo der Philoſoph nach der Schule dem Spinoziſten begegnet, und wo ſie ſich brüderlich umarmen.

S. 26. der Handſchrift ſtoße ich auf eine Stelle, die mir ſchlechterdings unverſtändlich iſt. Das Denken, ſagen Sie, iſt nicht die Quelle der Subſtanz, ſondern die Subſtanz iſt die Quelle des Denkens. Alſo muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes, als das erſte angenommen werden; etwas, das,

wenn ſchon nicht durchaus in der Möglichkeit *), doch in der Vorſtellung, dem Weſen, der inneren Natur nach, als das Vorderſte gedacht werden muß. Sie ſcheinen mir hier mit unſerm Freund etwas denken zu wollen, das kein Gedanke iſt; einen Sprung ins Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen ſich etwas denken, das vor allem Denken vorhergehet, und alſo dem allervollkommenſten Verſtand ſelbſt nicht denkbar ſeyn kann.

Mich dünkt, die Quelle aller dieſer Scheinbegriffe liegt darin, daß Sie Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken halten, und auch dieſe nur, in ſo weit ſie wirklich exiſtiren. Ich weiß nicht, mit welchem Grunde Sie dieſes, als ausgemacht, vorausſetzen. Kann das denkende Weſen ſich nicht ſelbſt Stoff und Gegenſtand ſeyn? Wir wiſſen, wie uns zu Muthe iſt, wenn wir Schmerz, Hunger, Durſt,

*) Dieſes iſt ein Schreib- oder Druckfehler. In der erſten Ausgabe meiner Briefe ſteht, wie in meiner Handſchrift, Wirklichkeit.

Frost oder Hitze leiden; wenn wir fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen u. s. w. Nennen Sie dieses Gedanken, Begriffe, oder Empfindungen und Affectionen der Seele; genug, daß sie bey allen diesen Affectionen weder Ausdehnung, noch Bewegung zum Gegenstande hat. Ja, bey den sinnlichen Empfindungen selbst; was hat der Schall, der Geruch, die Farbe, oder was hat der körperliche Geschmack mit Ausdehnung und Bewegung gemein? Ich weiß wohl, daß Locke die Weltweisen gewöhnt hat, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung für Qualitates primitivas zu halten, und die Erscheinungen der übrigen Sinne, als Qualitates secundarias, auf diese zu reduciren. Allein was hat der Spinozist für Grund, dieses gelten zu lassen? Endlich kann es denn auch nicht einen Geist geben, der sich Ausdehnung und Bewegung als bloß möglich denkt, wenn sie auch wirklich nicht vorhanden sind? Nach dem Spinoza, der die Ausdehnung für eine Eigenschaft der einzigen unendlichen Substanz hält, muß dieses um so viel eher angehen.

Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser Lessing Sie in der Folge un-

terhalten, und von denen es ſchwer iſt zu ſagen: ob ſie Schäckerey oder Philoſophie ſeyn ſollen. Er war gewohnt, in ſeiner Laune die allerfremdeſten Ideen zuſammen zu paaren, um zu ſehen, was für Geburten ſie erzeugen würden. Durch dieſes ohne Plan hin und her Würfeln der Ideen entſtanden zuweilen ganz ſonderbare Betrachtungen, von denen er nachher guten Gebrauch zu machen wußte. Die mehreſten aber waren denn freylich bloß ſonderbare Grillen, die bey einer Taſſe Caffee noch immer unterhaltend genug waren. Von der Art iſt alles, was Sie ihn S. 53. der Handſchrift ſagen laſſen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltſeele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers ſeyn ſollen, ſeine Wettermacherey, ſeine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenſchwärmer, die einen Augenblick leuchten, praſſeln und dann verſchwinden. So laſſe ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den Sie auf Ihrer Seite in Vorſchlag bringen, an ſeinen Ort geſtellt ſeyn. Er iſt völlig in dem Geiſte ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuſchlagen. Der chriſtliche Philo-

ſoph darf ſich den Zeitvertreib machen, den Naturaliſten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuſchlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken, und ſeinen ſicherſten Griffen immer entſchlüpfen. Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe alſo einen Grund mehr, Ueberzeugung zu ſuchen. — — —

Ich komme auf die Stelle, wo Sie abermal das Principium der Wirklichkeit nach Spinoza deutlich zu machen ſuchen. „Der Gott des Sp., ſagen Sie, iſt „das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daſeyn, „durchaus ohne Individualität und ſchlechterdings „unendlich. Die Einheit dieſes Gottes beruhet auf „der Identität des Nichtzuunterſcheidenden, und „ſchließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. „Bloß in dieſer tranſcendentalen Einheit angeſehen, „muß die Gottheit aber ſchlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im beſtimmten Einzelnen „ſich ausgedrückt befinden kann.“ Wenn ich dieſes recht verſtehe, ſo ſind bloß die beſtimmten einzelnen

Weſen wirklich exiſtirende Dinge; das Unendliche aber, oder das Principium der Wirklichkeit, beruhet nur in dem Zuſammen, in dem Inbegriffe aller dieſer Einzelnheiten. Es iſt alſo ein bloßes collectivum quid, das keine andere Subſtantialität hat, als die Subſtantialität der Glieder, aus welchen es beſtehet. Nun beruhet jedes Collectivum auf dem Gedanken, der das Mannichfaltige zuſammen faßt; denn auſſerhalb der Gedanken, oder objective betrachtet, iſt jedes Einzelne iſoliret, Ein Ding für ſich; nur die Beziehung macht es zum Theil des Ganzen, zum Gliede des Zuſammen. Beziehung aber iſt Operation des Denkens. Nun helfen Sie mir aus der Verwirrung, in welcher ich mich in Anſehung des Spinozismus befinde. Ich frage erſtlich: Wo ſubſiſtirt dieſer Gedanke, dieſes Collectivum, die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen? Nicht im Einzelnen; denn dieſes ſubſiſtiret jedes nur für ſeinen Theil. Wollten wir dieſes nicht zugeben, ſo hätten wir nicht nur eine Art von Mehrheit in der Gottheit, ſondern eine wahre zahlloſe Vielheit. Auch nicht wieder in einem Collectiven; denn dieſes führt auf offenbare Ungereimtheiten. Wenn alſo dieſes

Pan, dieſes Zuſammen, Wahrheit haben ſoll, ſo muß es in einer wirklichen tranſcendentalen Einheit ſubſiſtiren, die alle Mehrheit ausſchließt, und hiermit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleiſe der Schulphiloſophie.

Ferner: bisher glaubte ich immer, nach dem Spinoza habe bloß das einzige Unendliche eine wahre Subſtantialität; das mannichfaltige Endliche aber ſey bloß Modification oder Gedanke des Unendlichen. Sie ſcheinen dieſes umzukehren. Sie geben dem Einzelnen wahre Subſtantialität, und ſonach müßte das Ganze bloß ein Gedanke des Einzelnen ſeyn. Sie treiben mich alſo in einem Zirkel herum, aus welchem ich mich nicht finden kann. Denn bey andern Gelegenheiten ſcheinen Sie mir auch einzuſtimmen, daß nach dem Spinoza nur Eine tranſcendentale unendliche Subſtanz möglich ſey, deren Eigenſchaften unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken ſind.

Die größte Schwierigkeit aber, die ich in dem Syſtem des Spinoza finde, liegt mir darin, daß er aus dem Zuſammennehmen des Eingeſchränkten das Uneingeſchränkte will entſtehen laſſen.

Wie kann durch das Hinzukommen der Grad verſtärkt werden? Wie kann durch Vermehrung des Extenſiven das Intenſive verſtärkt werden? Wenn in allen übrigen Syſtemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen ſchwer zu begreifen iſt; ſo ſcheint mir nach dieſem Syſtem der Rückweg vom Endlichen in das intenſive Unendliche ſchlechterdings unmöglich zu ſeyn. Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verſtärkung, wenn wir ſie auch ins Unendliche fortſetzen. Wenn wir dem Grade eine Quantität zuſchreiben; ſo iſt dieſes eine intenſive Quantität, die durch Hinzuthun gleichartiger Dinge nicht vermehrt werden kann. Muß nicht hier der Spinoziſt offenbar die Begriffe verwechſeln, und Vielheit ſtatt innerer Stärke gelten laſſen?

Dieſen Einwurf hat bereits Wolf (im 2ten Theil ſeiner natürlichen Theologie) in etwas berührt; aber meines Wiſſens hat noch kein Vertheidiger Spinoza's darauf geantwortet.

So weit Mendelsſohns Erinnerungen. Hier iſt meine Antwort.

An den Herrn
Moſes Mendelsſohn
zu Berlin.

Hofgeismar den fünften
Sept. 1784.

Meine ſchlechte Geſundheit, die ſeit einigen Monaten immer ſchlechter geworden iſt, hat mich hieher ins Bad getrieben, und wird wahrſcheinlich mich noch weiter treiben. Unter den Dünſten der Mineralwaſſer, die mich von auſſen und von innen in die Enge treiben, bin ich ganz unfähig, Dero ſchätzbare Zuſchrift vom erſten Auguſt (die zu Düſſeldorf den ſieben und zwanzigſten erſt angekommen iſt, und den erſten Sept. mich hier erreicht hat) ſogleich zu beantworten. Ein glücklicher Zufall aber ſetzt mich in den Stand, Ihnen dennoch auf der Stelle gewiſſermaſſen Genüge zu leiſten. Die Prinzeſſinn von Gallitzin, die hier auch den Brunnen und das Bad gebraucht, hat die Abſchrift eines Briefes bey ſich, den ich vor einiger Zeit an Hemſterhuis über die Philoſophie des Spinoza ſchrieb. Ich laſſe nach dieſer Abſchrift eine zweite machen, und lege ſie hier bey. Was ich auf das Wichtigſte in Ihren Erinnerungen zu ſagen habe, findet ſich hier in einem Zuſammenhange,

der auf das Ganze mehr Licht verbreiten, und manchem Mißverſtande abhelfen wird. (* Ueber den Vorwurf, den Sie mir machen: ich hielte Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken, bin ich wirklich mit einer Art von Schrecken in die Höhe gefahren. Dieſes iſt ſo wenig meine Meynung, daß ich wohl von keiner in der Welt entfernter bin, und ich begreife nicht, wie ich nur die geringſte Veranlaſſung, ſie mir beyzumeſſen, hätte geben können.

So bald ich wieder zu Hauſe und ein wenig in Ruhe bin, werde ich meine Ihnen gegebenen Nachrichten über Leſſing wieder durchleſen, meine Aeuſſerungen mit Ihren Erinnerungen vergleichen, und alsdann nachholen, was durch den hier beykommenden Aufſatz noch nicht abgethan ſeyn möchte. Daß ich ritterlich den Handſchuh hingeworfen hätte,

---

(* Die folgenden Zeilen bis zu Ende des Abſatzes, finden ſich nicht in der erſten Ausgabe. Ich konnte ſie damals, da die Erinnerungen noch nicht erſchienen waren, und ich zuverſichtlich glaubte, daß ſie nie erſcheinen würden, füglich weglaſſen. (Die Erinnerungen erſchienen erſt 1786 in der Schrift: an die Freunde Leſſings.)

davon weiß ich nichts. Wenn er mir entfallen iſt, und Sie wollen ihn für hingeworfen anſehen, und ihn aufnehmen: gut; ich wende nicht den Rücken, ſondern wehre mich meiner Haut ſo gut ich kann. Wofür ich aber ſtand und ſtehen bleibe, das iſt nicht Spinoza und ſein Lehrgebäude: es ſind jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, et la raiſon confond les Dogmatiſtes. Dieſes; was und wer ich bin, habe ich vernehmlich geſagt; und daß Sie mich für einen andern halten, das kommt nicht von irgend einem blauen Dunſte, den ich gemacht hätte. Kampf und Ausgang werden zeigen, daß ich keiner unerlaubten Künſte mich bediene, und auf nichts weniger bedacht bin, als mich zu verſtecken. Ich empfehle mich dem Himmel, unſerer Dame, und dem adelichen Gemüthe meines Gegners.

Beylage
zu dem vorhergehenden Briefe.

Copie d'une Lettre
à Mr. Hemſterhuis à la Haye *).

Il y a plus de deux mois que je vous ai menacé d'une réponſe à l'article Spinoza, renfermé dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le vingt ſix d'Avril; je vais enfin me ſatisfaire.

Abſchrift eines Briefes
an den Herrn Hemſterhuis im Haag.

Es iſt über zwey Monate, daß ich Ihnen mit einer Antwort auf den Artikul Spinoza, in Ihrem Briefe vom ſechs und zwanzigſten April, gedroht habe. Ich will mir endlich hierin Genüge thun.

---

*) Ich rückte in der erſten Ausgabe dieſer Schrift das Franzöſiſche Original ein, weil ich dieſes Mendelsſohn geſchickt hatte, und die Deutſche Ueberſetzung erſt bey Gelegenheit der öffentlichen Bekanntmachung verfertigt wurde. Ich behalte es auch gewärtig bey, weil ich eine Deutſche Ueberſetzung einer urſprünglich Franzöſiſchen Schrift nicht in ein Deutſches Original verwandeln kann; wenigſtens nicht, ohne ihm das Urkundliche zu nehmen, welches ſchlechterdings hier beybehalten werden ſollte.

Vous dites, Monſieur, que vous ne pouvez penſer à cet homme illuſtre ſans le plaindre de n'avoir pas vécu trente ans plus tard; parce qu'il auroit vu de ſes propres yeux, par les progrès mêmes de la phyſique, que l'application directe de la géométrie ne ſauroit ſe faire qu'au phyſique; et d'avoir confondu la méthode formulaire des géomètres, avec l'eſprit géométrique, dont l'application à la métaphyſique lui auroit fait produire des choſes plus dignes de ſon beau génie.

Je ſuis peut-être trop deſtitué moi-même de l'eſprit géométrique, pour avoir bonne grace à prendre la défenſe de celui de Spinoza; mais s'il en a manqué au point d'avoir pu confondre avec cet eſprit la méthode formulaire des géomètres,

Sie ſagen, daß Sie nicht an dieſen berühmten Mann denken können, ohne ihn zu beklagen, daß er nicht dreyßig Jahre ſpäter lebte; weil er alsdenn mit eigenen Augen, ſelbſt aus den Fortſchritten der Phyſik geſehen haben würde, daß ſich die Geometrie nur auf das Phyſiſche unmittelbar anwenden laſſe: und daß von ihm die Formularmethode der Geometer mit dem geometriſchen Geiſte verwechſelt worden ſey, durch deſſen Anwendung auf die Metaphyſik er Dinge würde geleiſtet haben, die ſeines herrlichen Genies würdiger geweſen wären.

Ich beſitze vielleicht ſelbſt zu wenig geometriſchen Geiſt, als daß es mir geziemen ſollte, den Spinoza hierüber zu vertheidigen: aber wenn er ihm in dem Maaße gebrach, daß er damit die Formularmethode der Geometer verwechſeln konnte, ſo

cet eſprit eſt une choſe dont on peut en tout cas ſe paſſer, puisque, privé de cet eſprit, Spinoza avoit le ſens le plus droit, le jugement le plus exquis, et une juſteſſe, une force et une profondeur de raiſonnement, très-difficile à ſurpaſſer. Ces avantages ne l'ont pas empêché de ſe tromper quelquefois, et il s'eſt trompé certainement dans ce qui l'a porté à ſe ſervir en métaphyſique de la méthode formulaire des géométres. Mais cette méthode n'a pas produit ſon ſyſtème dont le fonds eſt très-ancien, et ſe perd dans des traditions où Pythagore, Platon et d'autres philoſophes avoient déjà puiſé. Ce qui diſtingue la philoſophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'eſt que ce fameux axiome: *Gigni de nihilo nihil, in*

iſt dieſer Geiſt auf allen Fall eine ſehr entbehrliche Sache; weil Spinoza, ohne dieſen Geiſt, den geradeſten Sinn, die feinſte Prüfungsgabe, und eine nicht leicht zu übertreffende Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verſtandes beſaß. Dieſe Vorzüge haben ihn vor Irrthum nicht bewahrt, und er hat zuverläßig geirrt, da er ſich verleiten ließ, die Formularmethode der Geometer in der Metaphyſik zu gebrauchen. Aber dieſer Methode darf ſein Syſtem nicht zugeſchrieben werden, deſſen Grund ſehr alt iſt, und ſich in Ueberlieferungen verliert, woraus Pythagoras, Plato und andere Philoſophen ſchon geſchöpft haben. Was die Philoſophie des Spinoza von jeder andern unterſcheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt in der äuſſerſten Strenge, womit der bekannte Grundſatz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil

nihilum nil poteſt reverti, y eſt maintenu et pouſſé avec la dernière rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, et regardé le ſyſtème des cauſes finales comme le plus grand délire de l'eſprit humain, ce n'eſt qu'en conſéquence de ce principe, et non d'une géométrie appliquée directement à ce qui n'eſt pas phyſique.

Voici à peu près, comment je me figure l'enchaînement des idées de Spinoza. Nous ſuppoſerons que c'eſt lui-même qui nous adreſſe la parole, et que c'eſt après avoir lu l'*Ariſtée* *); cir-

poteſt reverti, darin feſtgehalten und ausgeführt iſt. Wenn er allen Anfang irgend einer Handlung geläugnet, und das Syſtem der Endurſachen als die gröſte Verrückung des menſchlichen Verſtandes angeſehen hat; ſo geſchah es nur zufolge dieſes Grundſatzes, und nicht einer unmittelbar auf das nicht phyſiſche angewendeten Geometrie.

Ich ſtelle mir die Verbindung der Ideen des Spinoza ohngefähr auf folgende Weiſe vor. — Wir nehmen hiebey an, daß Er ſelbſt mit uns ſpreche; und zwar, nachdem er den Ariſtee *)

*) Ariſtée ou De La Divinité. Paris 1779. Von demſelbigen Verfaſſer, dem Herrn Hemſterhuis, ſind die übrigen in der Folge angeführten Schriften: Lettre ſur l'Homme et ſes Rapports, Paris 1772. und Sophyle ou De La Philoſophie, Paris 1778. (Oeuvres philoſophiques de M. F. Hemſterhuis, Paris 1792.)

conſtance que nous ignorerons ou ferons ſemblant d'ignorer.

Spinoza.

L'être n'eſt pas un attribut, et ne dérive d'aucune faculté; il eſt ce qui ſoutient tous les attributs, toutes les qualités et facultés quelconques: il eſt ce qu'on déſigne par le terme de ſubſtance; à quoi rien ne peut être prépoſé, et que tout préſuppoſe.

Parmi les différentes énergies dérivant de l'être, il y en a qui tiennent *immédiatement* à la ſubſtance. Tel eſt le continu abſolu et réel de l'étendue, et celui de la penſée.

La penſée, qui n'eſt qu'un *attribut*, une *qua-*

geleſen hat; ein Umſtand, auf den wir in unſerer Rede keine Rückſicht nehmen.

Spinoza.

Das Seyn iſt keine Eigenſchaft, iſt nichts von irgend einer Kraft Abgeleitetes; es iſt das, was allen Eigenſchaften, Beſchaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Subſtanz bezeichnet; und vor welchem nichts geſetzt werden kann, ſondern was Allem vorausgeſetzt werden muß.

Von den verſchiedenen Aeuſſerungen des Seyns fließen einige unmittelbar aus ſeinem Weſen. Dergleichen ſind das abſolute und reale Continuum der Ausdehnung und des Denkens.

Das Denken, welches bloß eine Eigenſchaft, eine Beſchaf-

lité de la ſubſtance, ne peut en aucun ſens être la cauſe de la ſubſtance. Elle dépend de ce qui la fait être; elle en eſt l'expreſſion et l'action, et il eſt impoſſible que ce ſoit elle qui faſſe agir la ſubſtance.

Les idées (c'eſt-à-dire la penſée déterminée d'une certaine manière) ſont caractériſées par leur contenu; mais ce contenu, ou ce qui lui répond, ne produit pas la penſée.

Le contenu de l'idée, ou ce qui lui répond, eſt ce que nous appellons l'objet de l'idée.

Il y a donc dans chaque idée:

1.) Quelque choſe d'abſolu et de primitif, qui conſtitue la penſée indépendamment de ſon objet.

ſenheit der Subſtanz iſt, kann in keinem Sinne die Urſache der Subſtanz ſeyn. Es hängt ab von dem, worin es ſein Daſeyn hat; es iſt der Ausdruck davon und ſeine That; und kann unmöglich zugleich dasjenige ſeyn, was die Subſtanz in Handlung ſetzt.

Die Begriffe (das iſt: das Denken, in ſo fern es auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt iſt) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber dieſer Inhalt, oder das was ihm entſpricht, bringt das Denken nicht hervor.

Der Inhalt des Begriffes, oder was ihm entſpricht, iſt dasjenige, was wir den Gegenſtand des Begriffes nennen.

Es iſt alſo in einem jeden Begriffe:

1.) Etwas Abſolutes und Urſprüngliches, welches das Denken, unabhängig von ſeinem Gegenſtande, ausmacht.

2.) Quelque choſe de ſecondaire, ou de phénoménal, qui manifeſte un rapport, et qui en eſt le réſultat.

Et telle eſt la loi de ce rapport, qu'il eſt tout auſſi impoſſible que la penſée ſeule (conſidérée uniquement dans ſon eſſence) produiſe l'idée, ou la repréſentation d'un objet, qu'il eſt impoſſible, qu'un objet, ou qu'une action médiate, ou modification quelconque, faſſe naître la penſée.

La volonté eſt poſtérieure à la penſée, car elle ſuppoſe le ſentiment de ſoi-même. Elle eſt poſtérieure à l'idée, puiſqu'elle exige le ſentiment d'un rapport. Elle ne tient donc pas immédiatement à la ſubſtance, ni même à la penſée; elle n'eſt qu'un effet dérivant de rapports, et ne ſau-

2.) Etwas Hinzukommendes oder Vorübergehendes, welches eine Beziehung offenbart, und von dieſer Beziehung das Reſultat iſt.

Beydes gehört im Begriffe nothwendig zu einander; und es iſt eben ſo unmöglich, daß das Denken (einzig und allein in ſeinem Weſen betrachtet) den Begriff oder die Vorſtellung eines Gegenſtandes hervorbringe, als es unmöglich iſt, daß ein Gegenſtand, oder eine Mittelurſache, oder irgend eine Veränderung, das Denken zuwegebringe.

Das Wollen iſt nach dem Denken, denn es ſetzt das Selbſtgefühl voraus. Es iſt nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Beziehung erfordert. Es iſt alſo nicht unmittelbar mit der Subſtanz, noch ſelbſt mit dem Denken verknüpft; es iſt eine

roit jamais être un principe d'action, une cauſe pure.

Interrompons l'attaque de Spinoza au moyen d'une ſortie, et voyons ſi nous ne pourrons pas combler ſes tranchées, détruire ſes ouvrages, et faire ſauter ſes mines ſur lui-même.

Décharge générale. Vous rêvez creux, pauvre Spinoza! — Abrégeons; prenons une autre route, en commençant par des faits.

„Convenez-vous que toute action quelconque doit avoir une direction?“

Sp. Je n'en conviens pas. Au contraire, il me

Wirkung von Beziehungen, und kann niemals die erſte Quelle der Handlung, nie eine reine Urſache ſeyn.

Wir wollen den Angriff des Spinoza durch einen Ausfall unterbrechen, und ſehen, ob wir nicht ſeine Laufgräben verſchütten, ſeine Werker zerſtören, und ſeine Minen gegen ihn ſelbſt ſprengen können.

Generalfeuer. Du biſt ein Grillenfänger, armer Spinoza! Machen wir es kurz, und fangen bey Thatſachen an.

„Giebſt du zu, daß jedwede Handlung eine Richtung haben müſſe?“

Sp. Nein. Im Gegentheil ſcheint es mir ausgemacht,

paroît évident, que toute action primitive ne peut avoir qu'elle-même pour objet, et ne ſauroit, par conſéquent, avoir de direction; ce qu'on appelle direction n'étant jamais que le réſultat des effets de certains rapports.

„Mais y a-t-il une raiſon, pourquoi tout ce qui eſt, ou tout ce qui paroît, eſſence, mode, ou tout ce qui vous plaira, ſoit et paroiſſe tel et non autrement?“

Sp. Oui, certainement.

„Une direction a donc un pourquoi, une raiſon. Or ce pourquoi n'eſt pas dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être.“

Sp. Je l'avoue.

daß jede urſprüngliche Handlung nur ſich ſelbſt zum Gegenſtande, und folglich keine Richtung haben kann; da, was man Richtung nennt, nie etwas anderes, als das Reſultat der Wirkungen gewiſſer Beziehungen iſt.

„Aber giebt es eine Urſache, warum alles was iſt, oder alles was zu ſeyn ſcheint, Weſen, Modus, oder alles was dir beliebt, ſo und nicht anders iſt oder ſcheinet?“

Sp. Ohne Zweifel.

„Eine Richtung hat alſo ein Warum, eine Urſache. Nun iſt dieſes Warum nicht in der Richtung, weil ſie ſonſt geweſen wäre, ehe ſie war.“

Sp. Allerdings.

„Par conſéquent il eſt dans l'actif et y a ſa raiſon. Or vous ne pouvez pas aller de raiſon en raiſon à l'infini; puisqu'il y a un moment fixe où l'actif dirige: ainſi vous trouverez la première raiſon ou dans l'activité de l'actif, qui eſt ſa velléité, ou dans une modification de l'actif. Mais celle-ci a ſon pourquoi, et de raiſon en raiſon vous parviendrez à l'activité déterminée, ou à la volonté d'un actif quelconque, et par conſéquent direction a pour cauſe primitive, volonté. Mais nous ne pouvons pas concevoir une activité déterminée, une volonté qui dirige, ſans intellect qui prévoie, ſans conſcience d'être. La cauſe primitive de tous les effets eſt donc l'action d'une volonté intelligen-

„Folglich liegt es in dem wirkenden Dinge, und hat darin ſeinen Grund. Nun kannſt du von Urſache zu Urſache nicht ins Unendliche fortgehen, weil es einen beſtimmten Augenblick giebt, wo das wirkende Ding die Richtung ertheilt: folglich wirſt du die erſte Urſache entweder in der Wirkſamkeit des wirkenden Dinges finden, welche ſeine Fähigkeit zu wollen iſt, oder in einer Modification des wirkenden Dinges. Aber dieſe hat ihr Warum, und von Urſache zu Urſache fortgegangen, kommſt du endlich zu der beſtimmten Wirkſamkeit, oder zum Willen irgend eines wirkenden Dinges; und alſo hat die Richtung zur erſten Urſache, Willen. Aber wir können uns keine beſtimmte Wirkſamkeit, keinen Richtung gebenden Willen vorſtellen ohne Verſtand, der vorherſieht, ohne Selbſtgefühl. Die erſte Urſache von allen Wirkungen iſt alſo die Handlung eines vernünftigen Willens,

te, infiniment grande et infiniment puiſſante. Je dis infiniment, puisque, en allant de cauſe en cauſe, nous ſommes obligés d'y venir *)."

Sp. Je vous ai démontré que la volonté n'eſt qu'un être ſecondaire, dérivé, et de relation, ainſi que le mouvement dirigé. De même que le pourquoi de la direction du mouvement ne ſauroit être dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être; de même le pourquoi de la direction de la volonté ne ſauroit être dans cette direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être. Votre velléité déterminée par la volonté eſt exactement un effet qui produit ſa cauſe. Vous m'accordez, car vous

der unendlich groß und unendlich mächtig iſt. Ich ſage unendlich, weil wir, von Urſache zu Urſache, nothwendig darauf kommen müſſen *)."

Sp. Ich habe dir bewieſen, daß der Wille nur ein abgeleitetes, aus Verhältniß entſpringendes Ding, wie die Bewegung in ihrer Richtung ſey. Aus demſelben Grunde, aus welchem die Urſache der Richtung der Bewegung nicht in der Richtung ſeyn kann, weil ſie ſonſt geweſen wäre, ehe ſie war; aus eben demſelben Grunde kann die Urſache der Richtung des Willens nicht in dieſer Richtung ſeyn, weil ſie ſonſt geweſen wäre, ehe ſie war. Dein Wille, der das Vermögen zu wollen beſtimmt, iſt vollkommen eine Wirkung, die der Grund ihrer Urſache iſt.

*) Ariſtée S. 81 — 82. der erſten Ausgabe.

venez de l'obſerver vous-même, que la volonté eſt poſtérieure non ſeulement à la penſée, mais encore à l'idée. Or la penſée, conſidérée dans ſon eſſence, n'eſt que le ſentiment de l'*être*. L'*idée* eſt le ſentiment de l'être, en tant qu'il eſt déterminé, individuel, et en relation avec d'autres individus. La *volonté* n'eſt que le ſentiment de l'être déterminé agiſſant comme individu . . . .

„Arrêtez, mon cher Spinoza, car vous allez encore vous perdre dans vos idées creuſes. Ce qui vous égare, c'eſt que vous ne diſtinguez pas deux êtres d'une nature abſolument différente et même oppoſée : l'activité et l'inertie *). Dans

Du giebſt mir zu (denn du haſt ſelbſt die Bemerkung gemacht) daß der Wille nicht allein nach dem Denken, ſondern auch nach dem Begriffe iſt. Nun iſt das Denken, in ſeinem Weſen betrachtet, nichts anders als das Seyn das ſich fühlt, oder das Bewußtſeyn. Der Begriff iſt das Bewußtſeyn, in ſo fern das Seyn beſtimmt, individuell und im Verhältniß mit andern einzelnen Dingen iſt. Der Wille iſt das Bewußtſeyn, in ſo fern das Seyn beſtimmt iſt, und als einzelnes Weſen handelt. . . .

„Sachte, lieber Spinoza; du verlierſt dich wieder in deinen Hirngeſpinſten. Was dich irre leitet, iſt, daß du zwey Dinge, die ganz verſchiedener und ſelbſt entgegen geſetzter Art ſind, nicht unterſcheideſt: Wirkſamkeit und Trägheit *). In der phy-

*) Ariſtée p. 64.

l'univers, en tant que phyſique, il n'y a pas plus de mouvement que de repos. Une partie en mouvement communique ſon mouvement à une autre partie en repos, et en reçoit le repos en retour. L'action et la réaction, quels qu'en ſoient les principes, ſont égales. Ainſi la ſomme de toute action dans l'univers eſt égale à celle de toute réaction. L'un détruit l'autre: ce qui nous mène au plus parfait repos et à la vraie inertie*). L'inertie n'eſt proprement dans une choſe que la force avec laquelle elle eſt ce qu'elle eſt; et ce n'eſt que par cette force, et à proportion de cette force, qu'elle eſt réactive. Réactivité et inertie ne ſont donc qu'une même choſe. Ce qui nous fait voir cette

ſiſchen Welt iſt nicht mehr Bewegung als Ruhe. Ein Theil, der in Bewegung iſt, theilet ſeine Bewegung einem andern Theile mit, der in Ruhe iſt; und bekommt dagegen Ruhe von ihm zurück. Wirkung und Gegenwirkung, was auch ihre Quelle ſey, ſind einander gleich. Folglich iſt die Summa aller Wirkung in der Welt, der Summa aller Gegenwirkung gleich. Die eine hebt die andere auf: und das leitet uns auf eine vollkommene Ruhe und auf die wahre Trägheit*). Die Trägheit (vis inertiae) in einem Dinge iſt eigentlich nur die Kraft, mit welcher es das iſt, was es iſt; und nur durch dieſe Kraft und nach dem Maaße derſelben wirkt ſie zurück. Rückwirkung und Trägheit iſt alſo daſſelbe. Was uns dieſe Trägheit zu erkennen giebt, giebt uns

*) Ariſtée p. 112.

inertie, nous fait voir en même tems un mouvement qui la ſurmonte, ou qu'elle détruit, c'eſt-à-dire une force d'une nature abſolument différente, et qu'on nomme activité *). Voilà donc l'univers diviſé en deux parties. L'une complettement inerte et paſſive, nous offre le ſimbole le plus parfait de l'inaction et du repos; l'autre vive et vivifiante ſe ſaiſit des parties mortes de la nature pour les lier et les forcer de vivre, et d'agir par le principe même de leur propre inactivité **). Cette activité, cette énergie, ce principe de force dans un être, c'eſt la faculté de pouvoir agir ſur des choſes qui ſe trouvent à ſa portée. Elle a toutes

zu gleicher Zeit eine Bewegung zu erkennen, welche entweder die Trägheit überwältigt, oder von der Trägheit aufgehoben wird; das iſt, eine Kraft von ganz verſchiedener Natur, und die man Wirkungskraft nennt *). Die Welt zerfällt alſo in zwey Theile. Der eine, durchaus träg und leidend, giebt uns das vollkommenſte Bild der Unwirkſamkeit und Ruhe; der andere, lebendig und lebendigmachend, bemächtigt ſich der todten Theile der Natur, um ſie zu verbinden, und ſie zu zwingen, daß ſie leben und wirken, ſelbſt durch die Kraft ihrer eigenen Unwirkſamkeit **). Dieſe Wirkſamkeit, dieſe Anſtrengung, dieſe erſte Kraft in einem Weſen, iſt das Vermögen wirken zu können auf diejenigen Dinge, die in ſeiner Sphäre liegen. Sie hat

*) Ariſtée p. 74. 115. **) Ariſtée p. 81.

les directions poſſibles, et c'eſt en quoi conſiſte ſa liberté: c'eſt une force vague qui conſtitue la velléité, ou la faculté de pouvoir vouloir *)."

Sp. Je vous ai laiſſé dire tout à votre aiſe. Voici ce que j'ai à vous répondre. C'eſt que d'abord je ne conçois rien du tout à un principe de force qui eſt autre choſe que la force avec laquelle une choſe eſt ce qu'elle eſt; à une faculté de pouvoir, c'eſt-à-dire à un pouvoir de *pouvoir agir* ſur ce qui eſt à la portée de l'être doué de ce pouvoir de pouvoir; à une énergie qui a toutes les directions poſſibles; „à une force vague qui exhale ſa force et ſon énergie, comme un aromate ſemble exhaler ſon odeur, dans toutes

alle mögliche Richtungen, und darin beſteht ihre Freyheit; ſie iſt eine unbeſtimmte Kraft, und macht die Willensfähigkeit, oder das Vermögen wollen zu können, aus *)."

Sp. Ich habe dich nach Wohlgefallen reden laſſen. Hier iſt meine Antwort. Einmal begreife ich nichts von einer erſten Kraft, die etwas anders iſt, als die Kraft, wodurch ein Ding das iſt, was es iſt; nichts von einem Vermögen, das heißt von einem Können, wirken zu können auf das, was in der Sphäre des Weſens liegt, das mit dieſem Können zu können begabt iſt; nichts von einer Wirkungskraft, die alle mögliche Richtungen hat; — „von einer unbeſtimmten Kraft, die ihre Kraft und Wirkſamkeit aushaucht, wie ein Gewürz ſeinen Geruch auszuhauchen ſcheint, — nach allen

*) Ariſtée p. 123.

les directions:“ à mon avis, c'eſt donner des images pour des notions et ne rien dire d'intelligible. Qu'eſt-ce qu'une paſſivité, ou un être qui n'a que la force d'être paſſif; et qu'eſt-ce qu'une activité qui ſe communique à cette paſſivité, et devient en elle une cauſe d'action abſolument étrangère et même contradictoire à l'eſſence de cet être paſſif et réactif par ſon inactivité? Se peut-il qu'une force ſe ſépare de ſon principe, qu'elle abandonne une partie d'elle-même, et que cette partie exiſte ſéparément, ou, ce qui eſt bien plus fort, devienne la qualité d'un autre être, et d'un être abſolument hétérogène? „Mais nous voyons que cela arrive,“ me direz-vous. Je vous répondrai,

Richtungen.“ Dieß heißt, meines Erachtens, Bilder für Begriffe geben, und um Verſtändlichkeit nicht ſehr bekümmert ſeyn. Was iſt Leidſamkeit, oder ein Weſen, welches nur die Kraft zu leiden hat? Und was die Wirkſamkeit, die ſich dieſer Leidſamkeit mittheilt, und in ihr zu einer ganz frembartigen, dem Weſen ſelbſt dieſes leidenden Dinges, das durch ſeine Unwirkſamkeit entgegen wirket, widerſprechenden Urſache von Handlung wird? Kann ſich eine Kraft von ihrem Urſprunge abſondern; kann ſie einen Theil ihrer ſelbſt weggeben, und kann dieſer Theil beſonders exiſtiren; oder, welches noch ſtärker iſt, die Beſchaffenheit eines anderen Dinges werden, und zwar eines ganz heterogenen? — „Wir ſehen aber, wirſt du ſagen, daß dieß geſchieht!“ — Und ich antworte: wir ſehen auch, daß die Sonne

que nous voyons auſſi le ſoleil ſe mouvoir autour de la terre. Laiſſons-là les phénomènes, et tâchons de ſavoir ce qui eſt*). La vérité ne ſauroit nous venir de dehors, elle eſt en nous. Mais peu de têtes ſont faites pour une abſtraction abſolue **); c'eſt-à-dire pour une attention qui n'eſt dirigée qu'à l'*être*. Cette fois-ci nous ne fatiguerons pas trop la nôtre. Paſſons ſur votre univers diviſé en deux parties, pour ne conſidérer que l'explication que vous en donnez. Voici en deux mots votre argument. Le principe actif dirige, donc ce principe eſt intelligent, et ſon énergie eſt dans ſa volonté. Je vous demande, ce principe eſt-il intel-

ſich um die Erde dreht. Laſſen wir die Erſcheinungen, und beſtreben uns die Dinge zu erkennen, wie ſie ſind*). Die Wahrheit kann uns nicht von auſſen kommen; ſie iſt in uns. Aber wenige Köpfe ſind für eine vollkommene Abſtraction gemacht**); das heißt, für eine Aufmerkſamkeit, die nur auf das innere Seyn gerichtet iſt. Wir wollen die unſrige dießmal nicht zu ſehr ermüden. Laſſen wir deine getheilte Welt beyſeite, um nur deine Erklärung darüber zu betrachten. Hier iſt die Summa deiner Schlüſſe. Die wirkende Urſache beſtimmt aus ſich den Lauf der Dinge; alſo iſt dieſe Urſache verſtändig, und ihre Trägheit beſteht in ihrem Willen. Ich frage Dich: iſt dieſe Urſache

*) Ariſtée p. 52.

**) Lettre ſur l'homme etc. p. 51.

ligent puisqu'il a voulu être intelligent; où l'eſt-il indépendamment de ſa volonté? Il faudra bien que vous répondiez qu'il l'eſt indépendamment de ſa volonté. Mais la penſée indéterminée eſt vuide, et toute penſée non repréſentative eſt indéterminée. Or, je vous demande ce qui a fait la penſée de votre créateur qui eſt unique et qui n'a point de dehors, ou dont le dehors, à moins que ce ne ſoit le néant tout pur, eſt de ſa propre création; je vous demande ce qui a fait là penſée de ce créateur repréſentative d'objets, c'eſt-à-dire, d'êtres finis, déterminés et ſucceſſifs? A-t-il créé, a-t-il déterminé ſes idées avant qu'elles fuſſent, par ſa faculté ou par ſon pouvoir de pouvoir avoir des idées? — Et la *volonté*, ou la velléité de cet

verſtändig, weil ſie hat wollen verſtändig ſeyn; oder iſt ſie verſtändig, unabhängig von ihrem Willen? Du mußt wohl antworten: ſie iſt es unabhängig von ihrem Willen. Aber der unbeſtimmte Gedanke iſt leer, und jedes Denken ohne Vorſtellung iſt unbeſtimmt. Nun frage ich dich: was hat in das Denken deines Schöpfers, der einzig iſt, und kein Aeuſſerliches hat, oder deſſen Aeuſſerliches, wenn es nicht das reine Nichts ſeyn ſoll, ſeine eigene Schöpfung iſt, — ich frage dich: was hat in das Denken dieſes Schöpfers Vorſtellung gebracht; Vorſtellung von einzelnen, beſtimmten, zeitlichen Weſen? Hat er ſeine Begriffe erſchaffen, hat er ſie beſtimmt, bevor ſie waren, durch ſein Vermögen Begriffe haben zu können? Und die Willensfähigkeit, der Wille dieſes Weſens, der weder die Quelle

être, laquelle n'eſt ni le principe ni le réſultat de ſon intelligence, et laquelle eſt néanmoins intelligente, qui vient de je ne ſais où, et qui va à je ne ſais quoi; qu'eſt-elle, comment eſt-elle, et que veut-elle? Enfin, et pour tout embraſſer dans une ſeule queſtion, votre créateur doit-il ſon être à la penſée et à la volonté, ou doit-il la penſée et la volonté à ſon être? Peut-être me répondrez-vous que cette queſtion eſt ridicule, et qu'en Dieu la penſée, la volonté, et l'être ne ſont qu'une même choſe indiviſible. Je le penſe comme vous, avec cette ſeule différence, que ce que vous nommez volonté, je l'appelle puiſſance effective, et le tiens tout ſimplement pour tel. Nous voilà donc d'accord. Mais dans ce cas, ne me parlez

noch die Folge ſeines Verſtandes, und der nichts deſto weniger verſtändig iſt; der kommt, ich weiß nicht woher, und geht, ich weiß nicht wohin: was iſt er, wie iſt er, und was will er? Kurz, und um alles in Eine Frage zu faſſen: iſt dein Schöpfer ſein Seyn dem Denken und Wollen, oder iſt er das Denken und Wollen ſeinem Seyn ſchuldig? Du wirſt mir vielleicht antworten: dieſe Frage ſey lächerlich, und in Gott ſey Gedanke, Wille und Seyn nur eine und dieſelbe Sache. Ich bin ganz deiner Meynung, mit dieſem einzigen Unterſchiede, daß was du Willen nennſt, bey mir das immer wirkende Vermögen heißt, und daß ich es auch für gar nichts anders halte. Wir ſind alſo einig. Aber ſo laß mich denn auch weiter nichts von einem

plus d'une volonté qui dirige l'activité, ni d'une intelligence qui préſide à tout, et à laquelle la cauſe première elle-même ſeroit ſoumiſe, et ne ſeroit pourtant pas ſoumiſe, ce qui, en tout ſens, eſt le comble de l'abſurdité.

„Ne vous échauffez pas, mon cher Spinoza; mais hâtons-nous de voir à quoi tout cela nous mènera. Je ferai à l'égard de vos argumens comme vous avez fait à l'égard des miens, et me contenterai de vous demander tout ſimplement: comment vous faites pour agir d'après votre volonté, ſi votre volonté n'eſt qu'un effet de votre activité, et même, comme vous avez dit, un effet éloigné? Je ſuppoſe que vous m'accordez le fait ſans autre preuve. Vouloir qu'on prouve la velléité de l'hom-

Willen hören, der die Wirkſamkeit zurecht weiſet; noch von einem Verſtande, der allem vorſteht, und dem die erſte Urſache ſelbſt unterworfen und doch auch nicht unterworfen wäre; welches, in jedem Sinne, der höchſte Grad des Ungereimten iſt.

„Erhitze dich nicht, lieber Spinoza; ſondern laß uns nur geſchwinde ſehen, wo wir mit allem dieſem hingerathen werden. Ich will es mit deinen Sätzen machen, wie du es mit den meinigen gemacht haſt, und dich lediglich fragen: wie du es anfängſt, um nach deinem Willen zu handeln, wenn dein Wille nichts als eine Folge deiner Wirkſamkeit, und ſogar, wie du mir ſagteſt, eine entfernte Folge davon iſt? Ich ſetze voraus, daß du das Factum mir zugiebſt, ohne andern Beweis. Denn verlangen, daß man das Vermögen des Menſchen zu wollen be-

me, c'eſt vouloir qu'on prouve ſon exiſtence. Pour celui qui ne ſent pas ſon exiſtence lorsqu'il reçoit des idées des choſes hors de lui, et pour celui qui ne ſent pas ſa velléité lorsqu'il agit ou déſire, ils ſont autre choſe que des hommes, et on ne ſauroit rien affirmer de leur eſſence *)."

Sp. Vous ferez comme il vous plaira de mon eſſence, mais ce que je ſais de ſcience certaine, c'eſt que je n'ai point de velléité, quoique j'aie mes volontés particulières et mes déſirs tout comme un autre. Votre velléité n'eſt qu'un être abſtrait qui ſe rapporte à telle ou telle volonté particulière, comme l'animalité ſe rapporte à votre chien ou à votre cheval, ou comme *Homme* ſe

weiſe, heißt verlangen, daß man deſſelben Daſeyn beweiſe. Wer ſein Daſeyn nicht fühlt, wenn er Vorſtellungen von Dingen auſſer ihm erhält, und wer ſein Vermögen zu wollen nicht empfindet, wenn er handelt oder begehrt, iſt etwas anders als ein Menſch, und man kann über ſein Weſen nichts entſcheiden *)."

Sp. Ueber mein Weſen magſt du, wie du willſt, entſcheiden; aber ſo viel weiß ich zuverläßig, daß ich kein Vermögen zu wollen beſitze, ob ich gleich meine beſonderen Willensbeſtimmungen und meine einzelnen Begierden habe, ſo gut wie ein anderer. Dein Vermögen zu wollen iſt ein bloßes Gedankenweſen, das ſich zu dieſem oder jenem beſonderen Wollen verhält, wie die Thierheit zu deinem Hunde oder Pferde; oder wie Menſch

*) Lettre ſ. l'homme etc. p. 60.

rapporte à vous ou à moi. C'eſt au moyen de ces êtres métaphyſiques et imaginaires que vous créez toutes vos erreurs. Vous vous figurez des capacités d'agir ou de ne pas agir, ſelon un certain je ne ſais quoi, qui n'eſt rien du tout. Au moyen de ces capacités, que vous nommez facultés, pouvoirs, pouvoirs de pouvoir etc. vous faites venir quelque choſe de rien ſans qu'il y paroiſſe, et en évitant adroitement de dire le gros mot, vous faites crier merveille aux Sophiſtes, et ne choquez que le Philoſophe. De toutes vos *ités*, il n'y en a pas une ſeule qui ne répugne à l'être. L'être déterminé l'eſt également dans tous ſes effets. Il n'y a pas de force qui ne ſoit effective, et qui ne ſoit telle dans tous ſes momens. Elles agiſſent

ſich verhält zu dir und mir. Mittelſt dieſer metaphyſiſchen und eingebildeten Weſen bringt ihr alle eure Irrthümer zuwege. Ihr wähnt Fähigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln, nach einem gewiſſen, ich weiß nicht was, das gar nichts iſt. Durch dieſe Fähigkeiten, die ihr Vermögen, Vermögen zu vermögen u. ſ. w. nennt, laßt ihr etwas aus dem Nichts entſtehen, ohne daß man es gewahr wird; und indem ihr dabey behutſam das grobe Wort vermeidet, erregt ihr die Bewunderung der Sophiſten, und ärgert nur den wahren Forſcher. Von allen dieſen Vermögen und Vermögen zu vermögen, iſt kein einziges, das nicht dem Daſeyn widerſpräche. Das beſtimmte Weſen iſt auf gleiche Weiſe in allen ſeinen Wirkungen beſtimmt. Es giebt keine Kraft, die nicht wirkſam, und die es nicht in jedem Au-

ſelon le degré de leur réalité ſans jamais s'interrompre.

„De grace, Spinoza, répondez à ma queſtion!“

Sp. Penſeriez-vous que je cherche à l'éluder? Voici ma réponſe. Je n'agis que *ſelon* ma volonté, toutes les fois qu'il arrive que mes actions lui correſpondent; mais ce n'eſt point ma volonté qui me fait agir. L'opinion contraire vient de ce que nous ſavons très bien nos volontés et nos déſirs, et que nous ignorons ce qui nous fait déſirer et vouloir. Au moyen de cette ignorance nous croyons produire nos volontés par la volonté même, et ſouvent nous allons jusqu'à lui imputer nos déſirs.

genblicke wäre. Die Kräfte wirken nach dem Grade ihrer Realität, ohne jemals ſich zu unterbrechen.

„Ich bitte dich, Spinoza, antworte auf meine Frage!“

Sp. Denkſt du, ich ſuche ihr auszuweichen? Hier iſt meine Antwort. Ich handle bloß gemäß meinem Willen, ſo oft es geſchieht, daß meine Handlungen ihm entſprechen; aber es iſt nicht mein Wille, was mich zum Handeln bewegt. Die entgegen geſetzte Meynung rührt daher, daß wir ſehr wohl wiſſen, was wir wollen und verlangen; aber nicht wiſſen, was uns zum Wollen und Verlangen beſtimmt. Wegen dieſer Unwiſſenheit glauben wir unſer Wollen hervorzubringen durch den Willen ſelbſt, und gehen oft ſo weit, ihm ſelbſt unſere Begierden zuzuſchreiben.

„Je ne vous comprens pas aſſez. Vous ſavez qu'il y a trois ſyſtèmes ſur ce qui détermine la volonté: celui qu'on appelle le ſyſtème de l'indifférence ou de l'équilibre, et qu'on devroit nommer celui de la liberté: celui du choix du meilleur ou de la néceſſité morale: et celui de la néceſſité phyſique ou du fatalisme. Pour lequel de ces trois vous déclarez-vous?"

Sp. Pour aucun des trois; mais le ſecond eſt celui qui m'en paroît le pire.

„Je ſuis pour le premier. Mais pourquoi le ſecond vous en paroît-il le pire?"

Sp. Puisqu'il ſuppoſe des cauſes finales, dont le ſyſtème eſt un vrai délire.

„Ich verſtehe dich nicht ganz. Du weißt, es giebt über das, was den Willen beſtimmt, drey Syſteme: das Syſtem der Indifferenz oder des Gleichgewichts, welches man das Syſtem der Freyheit heißen ſollte: das Syſtema Optimi, von der Wahl des Beſten oder der moraliſchen Nothwendigkeit: und das Syſtem der phyſiſchen Nothwendigkeit oder des Fatalismus. Für welches von dieſen dreyen erklärſt du dich?"

Sp. Für keines derſelben; aber das zweite dünkt mir das ſchlechteſte.

„Ich bin für das erſte. Aber warum hältſt du das zweite für das ſchlechteſte?"

Sp Weil es die Endurſachen vorausſetzt, von welchen auszugehen wahrer Unſinn iſt.

„Je vous abandonne le choix du meilleur, où la néceſſité morale, puisqu'elle détruit la liberté. Mais pour ce qui regarde les cauſes finales, je ſoutiens à mon tour, que c'eſt un vrai délire que de les rejetter.“

Sp. Vous ne ſauriez m'abandonner l'un ſans l'autre. Vous convenez que la nature de chaque individu tend à la conſervation de cet individu; que tout être cherche à maintenir ſon être, et que c'eſt cela même que nous appellons ſa nature. Vous conviendrez encore, que l'individu ne cherche pas à ſe conſerver par une raiſon quelconque ou pour une certaine fin, mais qu'il cherche à ſe conſerver uniquement pour ſe conſerver, et parceque telle eſt ſa nature, ou la force avec la-

„Die Wahl des Beſſern oder die moraliſche Nothwendigkeit gebe ich dir Preis, weil ſie die Freyheit aufhebt. Was aber die Endurſachen betrifft, ſo behaupte ich meines Theils, daß es wahrer Unſinn iſt, ſie zu verwerfen.“

Sp. Du kannſt mir das eine nicht Preis geben, ohne das andere. Du geſtehſt ein, daß die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieſes einzelnen Dinges zum Gegenſtande hat; daß jedes Ding ſein Weſen zu erhalten ſtrebt; und daß eben dieſes Streben das iſt, was wir ſeine Natur nennen. Du wirſt ferner eingeſtehen, daß das Individuum ſich nicht aus irgend einem erkannten Grunde, oder zu einem gewiſſen Zwecke zu erhalten ſucht, ſondern daß es ſich zu erhalten ſucht, allein um ſich zu erhalten, und weil dieß ſeine Natur, oder die Kraft, mit welcher es das iſt,

quelle il eſt ce qu'il eſt. Cette tendance, cette force, nous l'appellons déſir, en tant qu'elle eſt accompagnée de ſentiment; de ſorte que le déſir n'eſt autre choſe, que la tendance de l'individu à ce qui peut ſervir à conſerver ſon être, accompagnée du ſentiment de cette tendance. Ce qui correſpond au déſir de l'individu, il l'appelle *bien*; et ce qui eſt contraire à ce déſir, il l'appelle *mal*. C'eſt donc du déſir que nous vient la connoiſſance du bien et du mal, et c'eſt une abſurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cauſe de ſon effet. Quant à la volonté, elle eſt encore le déſir, mais ſeulement en tant qu'il regarde uniquement l'ame; c'eſt-à-dire, ſeulement en tant qu'il eſt repréſenté dans la conception ou l'idée

was es iſt, ſo verlangt. Dieſes Streben nennen wir den natürlichen Trieb; und Begierde, in ſo fern es von Gefühl begleitet iſt; ſo daß die Begierde nichts anderes iſt, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung ſeines Weſens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieſes Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges entſpricht, nennt es gut; und was ihr entgegen iſt, böſe. Aus der Begierde oder dem mit Bewußtſeyn verknüpften Triebe alſo, entſpringt unſere Kenntniß des Guten und Böſen, und es iſt eine handgreifliche Ungereimtheit, ſich das Gegentheil einzubilden, und die Urſache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den Willen betrifft, ſo iſt auch er nichts anderes als der Trieb oder die Begierde, in ſo fern dieſelben bloß als Vorſtellungen, oder allein im denkenden Weſen vor-

de l'individu. Elle n'eſt donc que l'intellect appliqué au déſir: l'intellect (qui n'eſt que l'ame elle-même en tant qu'elle a des idées claires et diſtinctes) en contemplant les modifications différentes de la tendance ou du déſir de l'individu, qui ſont en raiſon de la compoſition de ſon eſſence et de ſes relations avec d'autres individus, décide de leur convenance ou de leur diſconvenance avec la nature particulière de l'individu, autant qu'il peut l'appercevoir. Mais ſon action, qui ne conſiſte qu'à affirmer ou à nier, fait auſſi peu aux actions de l'individu, que ſes autres déciſions ou jugemens, quels qu'ils ſoient, font à l'eſſence des choſes.

„Ce que vous venez de dire ne manque pas

haben ſind. Er iſt alſo nichts als der mit der Begierde beſchäftigte Verſtand. Der Verſtand (welcher nichts als die Seele ſelbſt iſt, in ſo fern ſie klare und deutliche Begriffe hat), indem er die verſchiedenen Modificationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche ſich nach der Zuſammenſetzung ſeines Weſens, und nach ſeinen Verhältniſſen zu andern einzelnen Dingen richten, entſcheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der beſondern Natur des einzelnen Dinges, ſo weit er dieſelbe wahrzunehmen im Stande iſt. Aber ſeine Handlung, die nur im Bejahen oder Verneinen beſteht, beſtimmt ſo wenig die Handlungen des einzelnen Dinges, als ſeine anderen Entſcheidungen oder Urtheile, ſie ſeyen welche ſie wollen, die Natur der Dinge beſtimmen.

„Was du da ſagſt, blendet eben nicht durch ſeine Klar-

abſolument d'obscurité; cependant ce que je vois très-clairement, c'eſt que vous niez toute liberté, et que vous êtes fataliſte, quoique vous vous en ſoyez tantôt défendu."

Sp. Je ſuis loin de nier toute liberté, et je ſais que l'homme en a reçu ſa part. Mais cette liberté ne conſiſte pas dans une faculté chimérique de pouvoir vouloir; puisque le vouloir ne ſauroit être que dans la volonté qui eſt, et qu'attribuer à un être un pouvoir de pouvoir vouloir, c'eſt, comme ſi on lui attribuoit un pouvoir de pouvoir être, en vertu duquel il ne tiendroit qu'à lui de ſe donner l'exiſtence actuelle. La liberté de l'homme eſt l'eſſence même de l'homme, c'eſt le degré de ſa puiſſance ou de la force avec la-

heit. Soviel iſt indeſſen offenbar, du läugneſt alle Freyheit, und biſt ein Fataliſt, obgleich du vorhin dieſes von dir ablehnteſt."

Sp. Ich bin fern, alle Freyheit zu läugnen, und weiß, daß der Menſch ſeinen Theil davon bekommen hat. Aber dieſe Freyheit beſtehet nicht in einem erträumten Vermögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen beſtimmten Willen da ſeyn kann. Einem Weſen ein Vermögen wollen zu können zuſchreiben, iſt eben ſo, als wenn man ihm ein Vermögen daſeyn zu können zuſchriebe, kraft deſſen es von ihm abhinge, ſich das wirkliche Daſeyn zu verſchaffen. Die Freyheit des Menſchen iſt das Weſen des Menſchen ſelbſt, das iſt, der Grad ſeines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit

quelle il eſt ce qu'il eſt. En tant qu'il agit ſelon les loix ſeules de ſon être, il agit avec une liberté parfaite. Dieu, qui n'agit et qui ne peut agir que par la même raiſon par laquelle il eſt, et qui n'eſt que par lui-même, poſſède donc la liberté abſolue. Voilà mes idées ſur la liberté. Quant au fatalisme, je ne m'y refuſe qu'en tant qu'il a été fondé ſur le matérialisme, ou ſur l'opinion abſurde que la penſée n'eſt qu'une modification de l'étendue, ainſi que le feu, la lumière etc. tandis qu'il eſt auſſi impoſſible que la penſée provienne de l'étendue, qu'il eſt impoſſible que l'étendue provienne de la penſée. Ce ſont des eſſences totalement différentes quoiqu'elles ne conſtituent enſemble qu'un même être, dont ils ſont les attributs.

welcher er das iſt, was er iſt. In ſo fern er allein nach den Geſetzen ſeines Weſens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit. Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er iſt, und der nur durch ſich ſelbſt iſt, beſitzt demnach die abſolute Freyheit. Dieß iſt meine wahre Meynung über dieſen Gegenſtand. Was den Fatalismus betrifft, ſo entſchlage ich mich deſſelben nur in ſo weit als man ihn auf den Materialismus gegründet hat, oder auf die ungereimte Meynung, daß das Denken nur eine Modification der Ausdehnung ſey, wie Feuer, Licht u. ſ. w., da es doch eben ſo unmöglich iſt, daß das Denken von der Ausdehnung ausgehe, als die Ausdehnung von dem Denken. Beyde ſind ganz verſchiedene Weſen, ob ſie gleich zuſammen nur eine Subſtanz ausmachen, deren Ei-

La penſée comme je l'ai déjà dit, eſt le ſentiment de l'être: par conſéquent tout ce qui arrive dans l'étendue, doit arriver également dans la penſée; et tout individu, *réellement individu*, eſt animé à proportion de ſon eſſence, ou au degré de la force avec laquelle il eſt ce qu'il eſt. Dans l'individu la penſée eſt néceſſairement repréſentative, puiſqu'il eſt impoſſible que l'individu ait le ſentiment de ſon être, s'il n'a pas celui de ſes rapports.

„Ce que vous adoptez du fatalisme, me ſuffit; car il n'en faut pas davantage pour établir que le temple de St. Pierre à Rome s'eſt conſtruit lui-même; que les découvertes de Newton ont été faites par ſon corps; et qu'en tout cela, l'ame n'eſt

genſchaften ſie ſind. Das Denken, wie ich ſchon geſagt habe, iſt das Bewußtſeyn: folglich muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, gleichfalls in dem Denken vorgehen; und jedes eigentliche Individuum iſt nach Maaßgabe ſeiner Mannichfaltigkeit und Einheit, oder nach dem Grade derjenigen Kraft beſeelt, womit es das iſt, was es iſt. In dem einzelnen Dinge iſt das Denken nothwendig mit Vorſtellungen verknüpft, weil es unmöglich iſt, daß das einzelne Ding das Gefühl ſeines Seyns habe, wenn es nicht das Gefühl ſeiner Verhältniſſe hat.

„Was du vom Fatalismus annimmſt, iſt mir genug; denn man braucht nicht mehr, um darzuthun, daß die Peterskirche zu Rom ſich ſelbſt gebauet hat; daß die Entdeckungen Newtons durch ſeinen Leib gemacht worden ſind; und daß bey allem dem

occupée qu'à regarder faire. Il en réſulte encore que toute choſe individuelle ne peut avoir été produite que par une cauſe individuelle et finie, celle-ci encore par une cauſe ſemblable, et ainſi jusqu'à l'infini. Cependant il vous faut une cauſe première, et un moment fixe pour ſon action. Vous vous ſouvenez de mon raiſonnement de tantôt; voudriez-vous enfin répondre à ce qui en fait le point déciſif?"

Sp. J'y répondrai, mais ce ne ſera qu'après que je me ſerai expliqué ſur votre temple de St. Pierre et ſur vos découvertes de Newton. Le temple de St. Pierre à Rome ne s'eſt point bâti lui-même; tout ce que l'univers entier renferme d'étendue corporelle et de mouvement, y a concou-

die Seele nur das Zuſehen hat. Weiter folgt daraus, daß jedes einzelne Ding nur von einer einzelnen und endlichen Urſache hervorgebracht werden konnte; dieſe wiederum von einer ſolchen, und ſofort bis ins Unendliche. Gleichwohl bedarfſt du einer erſten Urſache, und eines beſtimmten Augenblickes ihrer Wirkung. Du erinnerſt dich meiner vorhin angeführten Sätze. Wirſt du endlich auf den Hauptpunct derſelben antworten?"

Sp. Ich werde darauf antworten, ſobald ich mich über deine Peterskirche, und deine Entdeckungen Newtons erklärt habe. Die Peterskirche zu Rom hat ſich nicht ſelbſt gebaut; alles was das ganze Univerſum von körperlicher Ausdehnung und Bewegung in ſich begreift, hat dazu beygetragen. Was die Ent-

ru. Quant aux découvertes de Newton, elles ne regardent que la penſée. . . .

„Soit. Mais la penſée modifiée que vous appellez ame, n'eſt que l'idée ou la conception immédiate du corps, ou n'eſt que le corps lui-même conſidéré du côté de la penſée. L'ame de Newton eſt donc caractériſée par le corps de Newton. Par conſéquent ſon corps, quoiqu'il ne penſât pas, a *fait* les découvertes, contemplées, conçues, ſenties ou penſées par ſon ame.“

Sp. Malgré ce qu'il y a de louche dans votre façon de préſenter la choſe, je vous laiſſerai paſſer votre raiſonnement, pourvû que vous vous rappelliez, qu'il ne faut pas moins que l'univers entier pour caractériſer le corps de Newton dans

deckungen des Newton betrifft, ſo gehen dieſe nur das denkende Vermögen an. . . . .

„Gut! Aber das modificirte Denken, welches du Seele nennſt, iſt nichts als die unmittelbare Idee oder der Begriff des Körpers, oder der Körper ſelbſt von der Seite des Denkens angeſehen. Die Seele Newtons hat alſo ihre Art von dem Körper Newtons. Alſo hat ſein Körper, ob er gleich nicht dachte, die Entdeckungen gemacht, die von ſeiner Seele angeſchaut, begriffen, empfunden oder gedacht worden ſind.“

Sp. Ungeachtet des Schielenden, was in deiner Anſicht iſt, will ich dir deine Schlüſſe hingehen laſſen, wenn du nur eingedenk ſeyn willſt, daß nicht weniger als das ganze Univerſum dazu gehört, um dem Körper des Newton in allen ſei-

tous ſes momens, et que l'ame n'a l'idée de ſon corps que par les idées de ce qui le caractériſe. Cette conſidération importante n'empêchera pas l'imagination de ſe révolter contre la vérité que je ſoutiens. Dites à un homme qui n'eſt pas Géomètre, qu'un quarré fini eſt égal à un eſpace infini. Après que vous le lui aurez démontré, ſon eſprit ſe trouvera dans une perplexité, qu'il parviendra à vaincre pourtant à force de méditations *). Il ſeroit poſſible que l'imagination même fut réconciliée jusqu'à un certain point avec ma doctrine, ſi l'on s'y prenoit de la bonne manière, en faiſant voir la progreſſion inſenſible qui de l'inſtinct du ſauvage retournant à l'arbre ou à

nen Momenten die Art zu geben, und daß die Seele den Begriff ihres Körpers nur durch den Begriff von dem, was ihm ſeine Art giebt, erhält. Dieſe wichtige Betrachtung wird die Einbildungskraft nicht abhalten, ſich gegen die Wahrheit, welche ich behaupte, aufzulehnen. Sage einem Menſchen, der nicht Geometer iſt, daß ein begrenztes Viereck einem unbegrenzten Raume gleich ſey. Nach dem Beweiſe davon wird er betroffen da ſtehen, und dennoch von ſeiner Verwirrung durch tiefes Nachdenken endlich ſich losmachen*). Es wäre nicht unmöglich, ſelbſt die Einbildungskraft bis auf einen gewiſſen Grad mit meiner Lehre zu verſöhnen, wenn man es auf die rechte Weiſe angriffe, und den allmählichen Fortſchritt zeigte, der vom Triebe des Wilden, welcher den Baum

*) Sophyle p. 68.

la caverne qui lui a ſervi d'abri, conduit à la conſtruction du temple de St. Pierre. Qu'on réfléchiſſe à cette organiſation ſi compliquée des différens corps politiques, et qu'on recherche ce qui en a formé l'enſemble : plus on y réfléchira profondément, et très-profondément, plus on n'y verra que des reſſorts aveugles, des opérations machinales, mais à la vérité d'une machine ſemblable à celles de la première main, dont les forces ſe compoſent elles-mêmes et pour leur propre intérêt ſelon le degré de leur énergie; d'une machine dont tous les reſſorts ont le ſentiment de leur action; ſentiment qu'ils ſe transmettent en ſe communiquant leurs efforts, dans une progreſſion néceſſairement infinie. Il en eſt de même des

oder die Höhle, die ihn beſchirmt hatten, wieder ſucht, bis zur Erbauung einer Peterskirche leitet. Man überdenke die ſo verwickelte Einrichtung der Staatskörper, und finde aus, was ſie zu einem Geſammtweſen machte; je mehr man darüber tief und immer tiefer nachdenkt, deſto mehr wird man nur blinde Triebfedern, und die ganze Handlungsweiſe einer Maſchine wahrnehmen; aber freylich einer Maſchine von der erſten Hand, wo die Kräfte ſich ſelbſt nach eigenem Bedürfniſſe und dem Grade ihrer Energie zuſammen ſetzen; wo alle Springfedern das Gefühl ihrer Wirkung haben, welches ſie durch gegenſeitiges Beſtreben einander in einer nothwendig unendlichen Stufenfolge mittheilen. Daſſelbe gilt von den Sprachen, deren vollſtändiger

langues, dont la conſtruction achevée ſemble tenir du prodige, et dont cependant aucune n'a été faite d'après la grammaire. En y regardant de près, nous verrons, qu'en toutes choſes l'action a précédé la réflexion, qui n'eſt que le *progrès* de *l'action*. En un mot, nous ſavons à meſure que nous faiſons; voilà tout.

Venons maintenant à votre argument. Vous ſoutenez qu'on ne peut aller de raiſon en raiſon à l'infini, mais qu'il faut un moment fixe, un commencement d'action de la part d'une cauſe première et pure. Je ſoutiens au contraire que de raiſon en raiſon, on ne peut aller qu'à l'infini, c'eſt-à-dire qu'on ne peut ſuppoſer un commencement d'action abſolu, ſans ſuppoſer le rien pro-

Wau ein Wunder ſcheint, und deren keine doch mit Hülfe der Grammatik wurde. Wenn wir genau zuſehen, ſo finden wir, daß in allen Dingen die Handlung vor der Ueberlegung vorhergeht, die nur die Handlung im Fortgange iſt. Kurz, wir wiſſen was wir thun; das iſt alles.

Nun zu deinem Hauptſatze. Du behaupteſt, daß man von Urſache zu Urſache nicht ins Unendliche fortgehen könne, ſondern daß es einen beſtimmten Augenblick, einen Anfang der Handlung von Seiten einer erſten und reinen Urſache geben müſſe. Ich behaupte im Gegentheil, daß man von Urſache zu Urſache nicht anders als ins Unendliche fortgehen, das iſt, keinen abſoluten, reinen Anfang einer Handlung annehmen könne, ohne anzuneh-

duiſant quelque choſe. Cette vérité, qui pour être ſaiſie, n'a beſoin que d'être préſentée, eſt ſuſceptible en même tems de la démonſtration la plus rigoureuſe. La cauſe première n'eſt donc pas une cauſe à laquelle on arrive par des cauſes prétendues ſecondes; elle eſt toute immanente, agiſſant également dans tous les momens de l'étendue et de la durée. Cette cauſe première que nous appellons Dieu ou la nature, agit par la même raiſon par laquelle elle eſt; et comme il eſt impoſſible qu'il y ait un principe ou une fin de ſon exiſtence, il eſt également impoſſible qu'il y ait un principe ou une fin de ſes actions.

---

men, daß das Nichts etwas hervorbringe. Dieſe Wahrheit, die um gefaßt zu werden, nur vorgetragen werden darf, iſt zugleich des ſtrengſten Beweiſes fähig. Die erſte Urſache iſt alſo keine Urſache, zu der man durch ſogenannte Mittelurſachen hinaufſteigen kann: ſie iſt ganz und gar inwohnend, gleich wirkſam in jedem Puncte der Ausdehnung und der Dauer. Dieſe erſte Urſache, welche wir Gott oder die Natur nennen, wirkt aus dem nämlichen Grunde, aus dem ſie iſt; und da es unmöglich iſt, daß es einen Grund oder eine Abſicht ihres Daſeyns gebe, ſo iſt es ebenfalls unmöglich, daß es einen Grund oder eine Abſicht ihrer Handlungen gebe.

Je laiſſe là Spinoza, impatient de me jetter dans les bras du génie ſublime qui a dit*): „Qu'un ſeul ſoupir de l'ame, qui ſe manifeſte de tems en tems vers le meilleur, le futur, et le parfait, eſt une démonſtration plus que géométrique de la divinité.“ Toute la force de mon attention s'eſt tournée depuis quelque tems de ce côté, qu'on pourroit nommer celui de la foi. Vous ſavez ce que Platon écrivit aux amis de Dion: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi poteſt, quemadmodum ceterae diſciplinae: ſed ex diuturna circa id ipſum conſuetudine, vitaeque ad ipſum conjunctione, ſubito tandem quaſi ab igne micante lumen refulgens*

Ich laſſe hier den Spinoza, ungeduldig mich in die Arme des erhabenen Mannes zu werfen, der geſagt hat*), daß ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit ſich nach dem Beſſern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbaret, mehr als ein mathematiſcher Beweis der Gottheit iſt. Die ganze Stärke meiner Aufmerkſamkeit iſt ſeit einiger Zeit nach dieſem Geſichtspuncte hingerichtet, welchen man den Geſichtspunct des Glaubens nennen könnte. Sie wiſſen, was Plato den Freunden Dions ſchrieb: Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi poteſt, quemadmodum ceterae diſciplinae: ſed ex diuturna circa id ipſum conſuetudine, vitaeque ad ipſum conjunctione, ſubito tandem quaſi ab igne micante lumen

*) Ariſtée p. 168.

in anima ſe ipſum jam alit. Cela revient à ce que vous dites dans l'Ariſtée*), „que la conviction du ſentiment, dont toute autre conviction n'eſt que le dérivé, naît dans l'eſſence, et ne ſauroit être communiquée.“ Mais le ſentiment qui eſt la baſe de cette conviction, ne doit-il pas ſe trouver dans tous les hommes; et ne ſeroit-il pas poſſible de le dégager plus ou moins dans ceux qui paroiſſent en être deſtitués, ſi l'on s'appliquoit à détruire les réſiſtances qui s'oppoſent à l'effet de ſon action? En méditant ſur cet objet, j'ai cru entrevoir que la matière des certitudes, qui n'a pas encore été aſſez approfondie, pourroit être traitée de façon, qu'elle nous conduiſît à de nou-

refulgens in anima ſe ipſum jam alit. Sie ſagen ohngefähr daſſelbe im Ariſtee*): nämlich, „daß die Ueberzeugung des Gefühls, wovon alle andere Ueberzeugung nur abgeleitet iſt, in dem Weſen ſelbſt entſteht, und nicht kann mitgetheilt werden.“ Aber das Gefühl, welches dieſer Ueberzeugung zum Grunde liegt, muß es nicht in allen Menſchen ſich befinden; und ſollte es nicht möglich ſeyn, in denen, welche deſſelben beraubt zu ſeyn ſcheinen, es mehr oder weniger frey zu machen, wenn man die Hinderniſſe wegzuräumen ſuchte, die ſich der Wirkung ſeiner Kraft entgegen ſetzen? Beym Nachdenken über dieſen Gegenſtand hat es mir geſchienen, als wenn die Materie von der Gewißheit, die noch nicht genug ergründet worden, auf eine Weiſe behandelt werden könnte, welche uns zu

*) Ariſtée p. 167. 170.

veaux axiomes. Je n'abuſerai pas de votre patience en vous détaillant mes réflexions ſur ce ſujet: c'eſt pour vous demander des lumières que j'ai pris la plume, et non pour vous en offrir. Puiſſiez-vous ne pas me juger indigne de vos inſtructions. J'oſe vous en demander pour combattre les argumens de Spinoza contre l'intelligence et la perſonalité du premier principe, la volonté libre et les cauſes finales, argumens dont je n'ai jamais pu venir à bout avec de la bonne métaphyſique. Cependant il eſt eſſentiel d'en découvrir et de pouvoir en démontrer les défauts, puisque ſans cela nous aurions beau renverſer la théorie de Spinoza dans ce qu'elle établit de poſitif, ſes adhérens n'en continueroient pas moins vive-

neuen Grundſätzen führte. Ich will durch Auseinanderſetzung meiner Betrachtungen über dieſen Gegenſtand Ihre Geduld nicht mißbrauchen. Nicht um Sie zu unterrichten, ſondern Unterricht von Ihnen zu begehren, nahm ich die Feder in die Hand. Möchten Sie die Belehrung, die ich wünſche, mir gewähren, und mit Gründen mich verſehen, welche den Gründen des Spinoza gegen den Verſtand und die Perſönlichkeit der erſten Urſache, gegen den freyen Willen und die Endurſachen gewachſen ſind. Ich habe, mit reiner Metaphyſik, nie den Vortheil über ſie gewinnen können. Dennoch iſt es nöthig, daß wir ihre Mängel entdecken, und ſolche darzuthun im Stande ſind. Ohne das würden wir umſonſt die Theorie des Spinoza, in dem was ſie poſitives aufſtellt, zu Grunde richten; ſeine Anhänger ließen

ment la guerre; ils ſe retrancheroient jusques dans les débris du ſyſtème écroulé, en diſant que nous mettons une *abſurdité évidente* à la place de ce qui n'eſt qu'incompréhenſible, et que ce n'eſt pas ainſi qu'on fait de la philoſophie.

nicht ab, ſondern verſchanzten ſich bis hinter die letzten Trümmer des geſtürzten Lehrgebäudes, und ſetzten uns entgegen, daß wir eine offenbare Ungereimtheit lieber als das bloß Unbegreifliche annehmen wollten, und daß man auf dieſe Weiſe nicht Philoſophie treibe.

Brief und Beylage ſchickte ich unverſiegelt zur weiteren Beförderung an unſere Dame.

In den Erinnerungen hatte ſich Mendelsſohn beſchwert, daß ich ihn bald hie, bald da, aus dem Concept, welches er ſich vom Spinozismus gemacht hätte, herauswärfe; daß ihm viele Stellen in meinem Briefe ſchlechterdings unverſtändlich wären; daß er bey andern die Bündigkeit vermißte, mit welcher ſie in mein Syſtem paßten; daß er ſich in einem Zirkel herum geführt ſähe: — und ſchien in gleichem Maaße zu zweifeln, ob ich im Grunde des Herzens dem Atheismus, oder dem Chriſtianismus ergeben ſey.

Aus der erſten Beſchwerde floſſen, nach meinem Urtheile, die übrigen miteinander; und ſo lange wir über das, was Spinozismus ſey, nicht einig waren, konnten wir nicht wider und nicht für die Sache ſtreiten. Zur Beſtimmung derſelben glaubte ich von meiner Seite durch die Mittheilung meines an Hemſterhuis geſchriebenen Briefes keinen ganz unwichtigen Beytrag geliefert zu haben. Dennoch war ich feſt entſchloſſen, mich gegen Mendelsſohn noch weiter zu erklären, aber ein Zuſammenfluß von Hinderniſſen verzögerte die Ausführung meines Entſchluſſes.

Nachdem ich den ganzen Winter nichts von Mendelsſohn vernommen hatte, ſandte mir Emilie im Februar die Abſchrift eines eben von ihm eingelaufenen Briefes, welcher, wie ſie ſich ausdrückte, „zwar an ſie, aber für mich geſchrieben wäre.“ Hier iſt dieſer Brief.

Berlin den 28. Jan. 1785.

Theuerſte Emilie!

Ich weiß in der That nicht, ob Herr Jacobi mir, oder ich ihm eine Antwort ſchuldig bin. Als

er mir letzthin, durch Sie, ſein Schreiben an Hemſterhuis in Abſchrift zuſchickte, verſprach er mir noch eine beſondere Antwort auf mein voriges Schreiben, ſo bald er das Bad verlaſſen, und die dazu gehörige Muſſe haben werde. Hat er mich ſeitdem vergeſſen? Daß ich ihn nicht vergeſſe; ſondern immer noch in lebhaftem Andenken habe, hoffe ich ihm, ſo Gott will, durch ein, vielleicht zwanzig und mehrere Bogen ſtarkes Manuſcript zu beweiſen. Sehen Sie, theuerſte Freundinn! dahin haben Sie mich, wider meinen Vorſatz, gebracht. Ich wollte in langer Zeit, weniger oder vielleicht gar nichts Metaphyſiſches mehr ſchreiben, und Sie ſind es, die ich anzuklagen habe, wenn ich jetzt, bis über den Kopf hinweg, in tranſcendentale Spitzfindigkeiten verſunken bin. Ich arbeite mir einer ſchneckenartigen Langſamkeit; denn meine Nervenſchwäche leidet keine anhaltende Arbeit, und meine häuslichen Geſchäfte verzehren den größten Theil meiner Zeit und meiner Kräfte. Auch ſind ſie von heterogener Art, und im Grunde meiner Neigung ſo fremde, daß ſie den Geiſt niederſchlagen, das Herz in die Enge ziehen, und mich auch in den Erholungsſtunden zu

beſſern Verrichtungen untüchtig machen. Ich kann alſo nicht ſagen, wie bald meine Handſchrift im Stande ſeyn werde, dem Herrn Jacobi vorgelegt zu werden. Indeſſen thue ich das was meine Kräfte erlauben, und ein mehreres erwarten weder Sie, noch Herr Jacobi, von einem ehrlichen Manne.

Sollte er wohl erlauben, dereinſt von ſeinen philoſophiſchen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen? Vor der Hand gehet zwar meine Unterſuchung nicht den Spinozismus allein an; ſondern iſt eine Art Reviſion der Beweiſe vom Daſeyn Gottes überhaupt. Ich laſſe mich aber in der Folge auch auf die beſondern Gründe des Spinoziſtiſchen Lehrgebäudes ein, und dabey wäre es mir von einer großen Bequemlichkeit, und auch für viele Leſer von großem Nutzen, wenn ich mich des lebhaften Vortrags des Herrn Jacobi dabey bedienen, und ihn an Spinoza's Statt ſprechen laſſen könnte. Ich wünſchte dieſes aber, wo möglich, bald zu erfahren, weil ich meinen Vortrag hiernach einrichten muß.

Indeſſen ſoll kein Blatt hiervon öffentlich erſcheinen, das unſer Reimarus nicht geſehen und gebilligt hat u. ſ. w.

Ich ſchrieb den Augenblick unmittelbar an Mendelsſohn, um ihm den freyen Gebrauch meiner Briefe zu geſtatten, und verſprach ihm unfehlbar auf den künftigen Monat die beſondere Antwort, die er noch erwartete.

Gleich darauf überfiel mich eine Krankheit, von der ich Ende März erſt zu geneſen anfing. Ich meldete meiner Freundinn dieſen Aufenthalt, damit ſie Mendelsſohn Nachricht davon ertheilen, und ihm zugleich, daß ich nun wirklich an der Arbeit ſey, verſichern möchte.

Den ein und zwanzigſten April brachte ich meinen Aufſatz zu Ende, und ſchickte ihn den nächſten Poſttag mit folgendem Briefe ab.

An Herrn
Moſes Mendelsſohn.

Düſſeldorf den 26.
April 1785.

Emilie wird, auf mein Erſuchen, Ihnen ſchon gemeldet haben, welche neue Hinderniſſe meine Antwort auf Ihre Erinnerungen abermals verzögerten. bin nun deſto ernſtlicher darauf bedacht gewe-

ſen, in der Sache ſelbſt Sie zu befriedigen. Nur den Eingang betreffend muß ich Sie noch bitten, daß Sie ja nicht glauben, ich hätte im Ernſt Ihnen etwas übel genommen. — Ich verreiſe heute Abend auf einige Tage nach Münſter, und bin deßwegen ſehr beſchäftigt und zerſtreut, ſonſt hätte ich Ihnen gern noch ein und anderes über den Nutzen geſagt, den es haben könnte, wenn das Lehrgebäude des Spinoza in ſeiner wahren Geſtalt, und nach dem nothwendigen Zuſammenhange ſeiner Theile öffentlich dargeſtellt würde. Ein Geſpenſt davon geht unter allerhand Geſtalten ſeit geraumer Zeit in Deutſchland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein von kleinen Geiſtern, ſondern von Männern aus der erſten Klaſſe. . . . . Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza ſich ein Streit erhebt, wie jener über den Leichnam Moſes zwiſchen dem Erzengel und Satanas. Denen von des Erzengels Parthey leuchtet der Elucidarius cabbaliſticus von Wachter vor, beſonders aber das Büchlein jener engliſchen Dame, worüber neulich in der Berliner

Monatſchrift eine Anfrage geſchah *). Ueber alles dieſes mehr, wenn ich Ihre Antwort habe, und weiß, ob Sie ſich über den Begriff von der Lehre des Spinoza mit mir vereinigen können: ein Zweifel, den ich kaum ſo nennen darf. — Verzeihen Sie dieſen flüchtig hingeworfenen unordentlichen Brief; leben Sie wohl, und bleiben Sie mir gewogen.

---

*) Opuſcula philoſophica. Amſtelod. 1690; vermuthlich war J. Marc. von Helmont der Herausgeber.

Beylage.

An den Herrn Moſes Mendelsſohn über deſſelben mir zugeſchickte Erinnerungen.

Ehe man nach Blößen ſuchen darf, muß des Gegners Klinge erſt gefunden und gehalten ſeyn. Sie ſuchten die meinige, und ſchwangen Ihr Gewehr im Kreiſe, ohne Widerſtand zu finden; denn da gegenüber war ich nicht. Ich will in der geraden ſtillen Wehre, worin ich ſtand, vor Sie hinrücken, und mit einem nur geraden Stoffe in ihren Kreis den Ausfall wagen. Fängt Ihr Kreis meinen Stoß auf, dann erſt ſind wir im Gefecht *).

Ohne Allegorie. Ihren Erinnerungen liegt von Anfang bis zu Ende eine Irrung zum Grunde, die Sie unerörtert ließen. Da Ihr Begriff von der Lehre des Spinoza mit dem meinigen nicht überein-

*) Vgl. Emiliens Brief von 5ten Jul. 1784.

kam, ſo mußte wenigſtens Einer von uns beyden dieſe Lehre unrecht faſſen. Wenn es nun an ſich auch nicht der Mühe werth war zu unterſuchen, oder vielmehr, wenn es gar nicht die Frage ſeyn konnte: wer von uns beyden der Irrende ſey? ſo mußte die Frage doch geliehen werden, ſobald mir die Ehre widerfahren ſollte, daß Sie über dieſe Materie ſich mit mir einließen. Dieſe Frage zu leihen wäre um ſo billiger und unverfänglicher geweſen, da Sie über dem Leſen des gegenwärtigen Aufſatzes ſich gewiß erinnern werden, wie ſehr Ihnen die Schriften des Spinoza aus dem Gedächtniſſe gekommen ſind, wovon einiges Bewußtſeyn Ihnen doch auch damals ſchon beywohnen mußte. Genug, indem Sie unterließen, durch eine Vergleichung mit der Urkunde, Ihren Begriff von dem Spinozismus gegen den meinigen zu wägen, umgingen Sie die Sache ſelbſt. Alles mußte nun im Unbeſtimmten ſchwanken; an keiner Seite konnten Sie recht angreifen, vielweniger durchſetzen; der Nachdruck fehlte, weil der rechte Widerſtand gebrach. Und mit wie vielerley auf einmal kamen Sie nicht ins Gemenge? Mit der innerlichen Unwahrheit Ihres ei-

genen Begriffes, oder mit dem Falſchen in der Sache ſelbſt nach Ihrer Vorſtellung davon; mit der innerlichen, und mit der angenommenen äußerlichen Unwahrheit des meinigen; hernach mit dem was Leſſing und mir beſonders zugehörte, oder ſo genommen werden mochte. So Vielerley und ſo Verſchiedenes, und da es unaufhörlich ineinander ſich verlieren mußte, konnte Ihre Streitſchrift nicht anders als ſehr verwickelt werden laſſen *). Darum, je länger und je mehr ich es erwäge: wenn wir etwas fördern, und, wo nicht auseinander, zum wenigſten doch aneinander kommmen wollen, müſſen wir vor allen Dingen die Hauptſache, die Lehre des

*) Der ganze Eingang der Beylage bis an dieſes Sternchen, ſteht nicht in der erſten Ausgabe. Ich ließ ihn weg, weil er etwas hart klingt, und ich Mendelsſohns Erinnerungen, die ihn erklärt und gerechtfertigt hätten, in meine Schrift nicht glaubte aufnehmen zu dürfen. An dieſen Erinnerungen glaubte ich wirklich eine Art von Geiſſel zu beſitzen. Mendelsſohn hat anders davon geurtheilt, und ſie drucken laſſen. Zugleich machte er meinen auf dieſe Erinnerungen ſich beziehenden Eingang bekannt, welcher nachher noch einigemal an ehrlichen Orten angeſchlagen wurde, damit des Entſetzens über den Frevel kein Ende werden möchte. Er ſteht nun, wo er zu ſtehen gehört, und mag ſich ſelbſt verantworten.

Spinoza ſelbſt ins Klare ſetzen. So dachte ich nach dem erſten Leſen Ihrer Erinnerungen, und hielt deßwegen eine Abſchrift meines Briefes an Hemſterhuis, vorläufig, fur die beſte Antwort. So denke ich noch, und will nun von demſelben Lehrgebäude, hier von neuem eine Darſtellung verſuchen, an die ich alle meine Geiſteskräfte zu ſetzen, und weder Mühe noch Geduld dabey zu ſchonen feſt entſchloſſen bin. Ich fange an.

I. Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht geworden iſt, zum Grunde liegen; allem Entſtehenden etwas nicht Entſtandenes; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges.

II. Das Werden kann eben ſo wenig geworden ſeyn oder angefangen haben, als das Seyn; oder das Beſtehende in ſich ſelbſt, das Ewig-Unveränderliche, das Beharrende im Wandelbaren, wenn es je, ohne Wandelbares, für ſich allein geweſen wäre, würde nie ein Werden hervorgebracht haben, weder in ſich noch außer ſich, in dem beydes

auf gleiche Weiſe ein Entſtehen aus dem Nichts vorausſetzt.

III. Von Ewigkeit her iſt alſo das Wandelbare bey dem Unwandelbaren, das Zeitliche bey dem Ewigen, das Endliche bey dem Unendlichen geweſen, und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entſtehen aus dem Nichts an 1).

IV. Wenn das Endliche von Ewigkeit her bey dem Unendlichen war, ſo kann es nicht auſſer demſelben ſeyn; denn wenn es auſſer demſelben wäre, ſo wäre es, entweder ein anderes für ſich beſtehendes Weſen, oder es wäre von dem beſtehenden Dinge aus Nichts hervorgebracht worden.

V. Wäre es von dem beſtehenden Dinge aus nichts hervorgebracht worden, ſo müßte die Kraft, oder

---

1) Si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum et tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus (der Bewegung und Ruhe, welche von der unendlichen Ausdehnung die gleich ewigen wesentlichen Modi, und von allen einzelnen körperlichen Gestalten das a priori sind) privare, et, quam habet naturam, ut non habeat, efficere. Ep. XXIX. Opp. Posth. p. 469.

die Beſtimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entſtanden ſeyn; denn in dem Unendlichen, Ewigen, Unwandelbaren Dinge, iſt alles unendlich, unwandelbar, und ewig wirklich. Eine Handlung, die das Unendliche Weſen erſt begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeiten begonnen werden, und die Beſtimmung dazu könnte aus ſonſt nichts hervorgehen, als aus dem Nichts 2).

---

2) Eth. P. I. *Prop.* XXVIII. Quodcunque ſingulare, ſive quaevis res; quae finita est, et determinatam habet exiſtentiam, non poteſt exiſtere, nec ad operandum determinari, niſi ad exiſtendum, et operandum determinetur ab alia cauſa, quae etiam finita eſt, et determinatam habet exiſtentiam: et rurſus haec cauſa non poteſt etiam exiſtere, neque ad operandum determinari, niſi ab alia, quae etiam finita eſt, et determinatam habet exiſtentiam, determinetur ad exiſtendum, et operandum, et ſic in infinitum.

Demonstr. Quicquid determinatum eſt ad exiſtendum, et operandum, a Deo ſic determinatum eſt. At id, quod finitum eſt, et determinatam habet exiſtentiam, ab abſoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quidquid enim ex abſoluta natura alicujus Dei attributi ſequitur, id infinitum et aeternum eſt. Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo ſequi, quatenus aliquo modo affectum conſideratur; praeter enim ſubſtantiam, et modos nil datur, et modi nihil ſunt, niſi Dei at-

VI. Das Endliche iſt alſo in dem Unendlichen, ſo daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weiſe in ſich

---

tributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum eſt modificatione, quae aeterna, et infinita eſt, ſequi etiam non potuit. Debuit ergo ſequi, vel ad exiſtendum, et operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum eſt modificatione, quae finita eſt, et determinatam habet exiſtentiam. Quod erat primum. Deinde haec rurſus cauſa, ſive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem hujus jam demonſtravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita eſt, et determinatam habet exiſtentiam, et rurſus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et ſic ſemper (per eandem rationem) in infinitum. Q. E. D.

Scholion. Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex abſoluta ejus natura neceſſario ſequuntur, mediantibus his primis, quae tamen ſine Deo nec eſſe, nec concipi poſſunt; hinc ſequitur I°. quod Deus ſit rerum immediate ab ipſo productarum cauſa abſolute proxima; non vero in ſuo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, ſine ſua cauſa, nec eſſe, nec concipi poſſunt. Sequitur II°. quod Deus non poteſt proprie dici cauſa eſſe remota rerum ſingularium, niſi forte ea de cauſa, ut ſcilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex abſoluta ejus natura ſequuntur diſtinguamus. Nam per cauſam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta eſt. At omnia, quae ſunt, in Deo ſunt, et a Deo ita dependant, ut ſine ipſo nec eſſe, nec concipi poſſunt. Opp. Poſth. pag. 25. et 26.

faßt, mit dem unendlichen Dinge ſelbſt, eins und daſſelbe iſt.

VII. Dieſer Inbegriff iſt keine ungereimte Zuſammenſetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen; ſondern, der ſtrengſten Bedeutung nach, ein Ganzes, deſſen Theile nur in und nach ihm gedacht werden können 3).

---

3) Folgende Stellen von Kant mögen dazu dienen, dieſen Begriff faßlicher zu machen. Daß die Kantiſche Philoſophie dadurch des Spinozismus nicht beſchuldigt werde, braucht man keinem Verſtändigen zu ſagen.

„Man kann ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtandtheile (daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſey) vorhergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannichfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einſchränkungen.“ Krit. d. rein. Vern., S. 25. der alten; und S. 39. der neuen Ausgabe.

„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle beſtimmte Größe der Zeit nur durch Einſchränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ſey. Daher muß die urſprüngliche Vorſtellung Zeit, als uneingeſchränkt gegeben ſeyn. Wovon aber die Theile ſelbſt, und jede Größe eines Gegenſtandes nur durch Einſchränkung beſtimmt vorgeſtellt werden können, da muß die ganze Vorſtellung

VIII. Was in einem Dinge der Natur nach eher iſt, das iſt es darum nicht der Zeit nach. Die

---

nicht durch Begriffe gegeben ſeyn, (denn da gehen die Theilvorſtellungen vorher) ſondern es muß ihr unmittelbare Anſchauung zum Grunde liegen." Kritik der reinen Vern., S. 32. der alten; und S. 47. der neuen Ausgabe.

Ich will dieſen Worten folgende Säze des Spinoza ſelbſt zur Begleitung geben.

Intellectus quaedam percipit, ſive quasdam format ideas abſolute, quaedam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format abſolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, niſi attendendo ad ideam quantitatis.

Quas abſolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, ſi eam per cauſam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; *quae quidem perceptiones non inſerviunt ad intelligendam, ſed tantum ad determinandam quantitatem.* Quod inde apparet, quia eas quaſi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, niſi percepta quantitate, et motum etiam in infinitum continuare poſſumus, *quod minime poſſemus facere, ſi non haberemus ideam infinitae quantitatis.*

Ideas poſitivas (intellectus) prius format, quam negativas.

Res non tam ſub duratione, quam ſub quadam ſpecie aeternitatis percipit, et numero infinito; *vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit:* cum autem res imaginatur, eas ſub certo numero, determinata duratione, et quantitate percipit. (De Intellectus Emend. O. P. p. 390 et 391.)

Körperliche Ausdehnung iſt, der Natur nach, vor dieſer oder jener Weiſe derſelben, ob ſie gleich

---

Ich unterliege der Verſuchung noch eine Stelle aus den Cogitatis Metaphyſicis des Spinoza, abzuſchreiben, welche zur Erläuterung des Vorhergehenden, beſonders der zwey letzten Sätze nicht wenig beytragen, und auch auf die ganze Materie ein neues Licht werfen wird.

Cum aſſueti ſimus omnium, quae intelligimus, etiam imagines aliquas in noſtra phantaſia depingere; fit, ut *non-entia* poſitive, inſtar entium, *imaginemur*. Nam mens in ſe ſola ſpectata, cum ſit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum quam ad negandum: imaginari vero cum nihil aliud ſit, quam ea quae in cerebro reperiuntur a motu ſpirituum, qui in ſenſibus ab objectis excitatur, veſtigia ſentire, *talis ſenſatio non niſi confuſa affirmatio eſſe poteſt.* Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negandum, quales ſunt caecitas, extremitas ſive finis, terminus, tenebrae etc. tanquam entia imaginemur.

Undè clare patet, hos *modos cogitandi* non eſſe *ideas rerum*, nec ullo modo ad ideas revocari poſſe; quare etiam nullum habent ideatum, quod neceſſario exiſtit, aut exiſtere poteſt. Cauſa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, eſt, quia ab ideis entium realium tam immediate proficiſcuntur, et oriuntur, ut facillime cum ipſis ab iis, qui non accuratiſſime attendunt, confundantur: unde etiam nomina ipſis impoſuerunt, tanquam ad ſignificandum entia extra mentem noſtram exiſtentia . . . . Longe tamen aliud eſt inquirere in rerum naturam, aliud in *modos quibus res a nobis percipiuntur.* Haec vero ſi confundantur, *neque modos percipiendi*,

nie für ſich, ohne dieſe oder jene beſtimmte Weiſe, das iſt, der Zeit nach oder auſſer dem Verſtande, vor ihr da ſeyn kann. Eben ſo das Denken, das ſeiner Natur nach eher als dieſe oder jene Vorſtellung iſt, und doch nicht anders, als auf irgend eine beſtimmte Weiſe, das iſt, der Zeit nach, mit dieſer oder jener Vorſtellung zugleich wirklich ſeyn kann.

IX. Folgendes Beyſpiel mag die Sache mehr er-

---

neque naturam ipſam intelligere poterimus. Princ. Phil. App. p. 94. 95 et 96.

Die eigentlichen Beweiſe des Spinoza, daß ſeine unendliche Subſtanz nicht aus Theilen zuſammengeſetzt, ſondern ſchlechterdings untheilbar, und im ſtrengſten Verſtande Eins ſey, werde ich weiter unten anführen.

† Ich will dieſe lange Anmerkung noch mit einer erläuternden Stelle aus Leibnitz verlängern; und beſchließen, wie ich angefangen habe. „Malebranche diſant que Dieu eſt *l'être en général*, on prend cela pour un être vague et *notional*, comme eſt le genre dans la logique; et peu s'en faut „qu'on n'accuſe le P. Malebranche d'Athéisme: mais je crois que ce „père a entendu, *non pas un être vague et indéterminé, mais l'être abſolu*, qui diffère des êtres particuliers bornés, comme „*l'eſpace abſolu et ſans bornes diffère d'un cercle ou d'un quarré.*" Rec. de D. M. I. p. 544.

läutern, und uns zu einem deutlichen Begriffe von derſelben führen.

Nehmen wir von den ſogenannten vier Elementen, Waſſer, Erde, Luft und Feuer an, daß alle Weiſen der Ausdehnung auf ſie zurückgeführt werden können, und ſich in denſelben endigen. Nun ließe ſich die körperliche Ausdehnung im Waſſer gedenken, ohne daß ſie Feuer; im Feuer, ohne daß ſie Erde; in der Erde, ohne daß ſie Luft wäre, u. ſ. w. Keine dieſer Weiſen aber wäre, für ſich, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszuſetzen, gedenkbar, und ſie wäre demnach in jedem dieſer Elemente, der Natur nach, das erſte, das eigentliche reale, das Subſtanzielle, die natura naturans.

X. Das Erſte — nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; — ſondern was das erſte iſt in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weiſe in allen Dingen: — das Ur-Seyn, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches ſelbſt keine Eigenſchaft ſeyn kann, ndern an dem alles andere nur Eigenſchaft iſt,

die es hat; dieſes einzige unendliche Weſen aller Weſen nennt Spinoza Gott, oder die Subſtanz.

XI. Dieſer Gott gehört alſo nicht zu irgend einer Art der Dinge, und er iſt kein abgeſondertes, einzelnes, verſchiedenes Ding 4). So kann ihm

---

4) *Unum* dicunt ſignificare aliquid reale extra intellectum; verum, quidnam hoc enti addat, neſciunt explicare, quod ſatis oſtendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clare intelligunt, confuſum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* a re ipſa nullo modo diſtingui, vel enti nihil addere; ſed tantum modum cogitandi eſſe, quo rem ab aliis ſeparamus, quae ipſi ſimiles ſunt, vel cum ipſa aliquo modo conveniunt.

Unitati vero opponitur *multitudo*, quae ſane rebus etiam nihil addit, nec aliquid praeter modum cogitandi eſt, quemadmodum clare et diſtincte intelligimus. Nec video quid circa rem claram amplius dicendum reſtat; ſed tantum hic notandum eſt, Deum, quatenus ab aliis entibus eum ſeparamus, poſſe dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturae plures eſſe non poſſe, unicum vocari. At vero, ſi rem accuratius examinare vellemus, poſſemus forte oſtendere, Deum non niſi improprie unum et unicum vocari, ſed res non eſt tanti, immo nullius momenti iis, qui de rebus, non vero de nominibus ſunt ſolliciti. (Cog. Metaph. P. I. c. VI.) . . . . Quod demonſtrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Carteſii Principia Demonſtrationum ſtabilio, nempe Deum non, niſi valde improprie, unum, vel unicum, dici poſſe; reſpondeo, rem ſolummodo exiſtentiae, non vero eſſentiae reſpectu unam, vel unicam dici: res enim ſub numeris, niſi poſtquam ad com-

auch keine von den Beſtimmungen zukommen, welche einzelne Dinge unterſcheiden; eben ſo wenig ein eigenes beſonderes Denken und Bewußtſeyn, als eine eigene beſondere Ausdehnung, Figur, Farbe, oder was ſonſt genannt werden mag, das nicht bloßer Urſtoff, reine Materie, allgemeine Subſtanz iſt.

XII. Determinatio eſt negatio, ſeu determinatio ad rem juxta ſuum eſſe non pertinet 5). Die einzelnen Dinge alſo, in ſo fern ſie nur auf eine gewiſſe beſtimmte Weiſe da ſind, ſind

---

mune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui, v. g., ſeſtertium, et imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, niſi hunc ſeſtertium, et imperialem uno, eodemque, nempe numerorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, ſe duos nummos, vel monetas habere, poteſt affirmare; quoniam non modo ſeſtertium; ſed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine inſignit. Hinc ergo clare patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, niſi poſtquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum eſt) cum ea convenit. Quoniam vero Dei exiſtentia ipſius ſit eſſentia, deque ejus eſſentia univerſalem non poſſimus formare ideam, *certum eſt, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel impropriè de eo loqui.* (Ep. L. Opp. Poſth. p. 557).

5) Ep. L. Opp. Poſth. p. 558.

die non-entia; und das unbeſtimmte unendliche Weſen iſt das einzige wahrhafte ens reale, *hoc eſt*, eſt omne eſſe, et praeter quod nullum datur eſſe 6).

XIII. Damit die Sache noch deutlicher werde, der nun eintretende ſchwierige Punct von dem Verſtande Gottes ſich von ſelbſt ins Licht ſtelle und alle Zweydeutigkeit verliere, wollen wir den Schleyer von Terminologie, der das Lehrgebäude des Spinoza umgiebt, an irgend einem hervorſtehenden Ende zu faſſen ſuchen, und ihn gerade in die Höhe heben.

XIV. Nach Spinoza ſind eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken Eigenſchaften Gottes. Beyde machen zuſammen nur Ein unzertrennliches Weſen aus 7), ſo daß es gleichgültig iſt, unter welcher von dieſen beyden Eigenſchaften man Gott betrachtet, indem die Ordnung und der Zuſammenhang der Begriffe einerley iſt

---

6) De Intell. Emend. Opp. Poſth. p. 381.

7) Eth. P. I. Schol. P. X.

mit der Ordnung und dem Zuſammenhange der Dinge, und alles was ſich aus der unendlichen Natur Gottes formaliter ergiebt, ſich auch objective aus derſelben ergeben muß, und vice verſa 8).

XV. Die einzelnen veränderlichen körperlichen Dinge, ſind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung 9).

XVI. Bewegung und Ruhe ſind die unmittelbaren

---

8) Eth. P. II. Prop. VII. Ordo, et connexio idearum idem eſt, ac ordo, et connexio rerum.

Sch. Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam id eſt, quod ſupra oſtendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi poteſt, tamquam ſubſtantiae eſſentiam conſtituens, id omne ad unicam tantum ſubſtantiam pertinet, et conſequenter, quod ſubſtantia cogitans, et ſubſtantia extenſa una, eademque eſt ſubſtantia, quae jam ſub hoc, jam ſub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extenſionis, et idea illius modi una, eademque eſt res; ſed duobus modis expreſſa; quod quidam Hebraeorum quaſi per nebulam vidiſſe videntur, qui ſcilicet ſtatuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipſo intellectas, unum et idem eſſe. Opp. Poſth. p. 46.

9) Corpora ratione motus et quietis; celeritatis et tarditatis et non ratione ſubſtantiae ab invicem diſtinguuntur. Eth. Lemma I.

Modi ſelbſt der unendlichen Ausdehnung 10), und mit ihr gleich unendlich, unveränderlich und ewig 11). Dieſe beyden Modi zuſammen machen die weſentliche Form aller möglichen körperlichen Geſtalten und Kräfte aus; ſie ſind das a priori derſelben.

XVII. Auf die zwey unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen ſich zwey unmittelbare Modi des unendlichen abſoluten Denkens: Wille und Verſtand 12). Sie enthalten objective, was jene formaliter enthalten, und ſind, reſpective, vor allen einzelnen Dingen, ſowohl der ausgedehnten, als der denkenden Natur.

---

10) Ep. LXVI. Opp. Poſth. p. 593.

11) Eth. P. I. Prop. 21. 22. 23.

Ruhe und Bewegung ſind einander entgegengeſetzt, und keine von dieſen Beſtimmungen kann die andere hervorgebracht haben. Gott muß alſo die unmittelbare Urſache davon ſeyn, ſo wie er die unmittelbare Urſache der Ausdehnung und ſeiner ſelbſt iſt. Ep. LXX. Opp. Poſth. p. 596. Ep. LXXIII. Opp. Poſth. p. 598.

12) Eth. P. I. Coroll. 2. P. XXX. Hinc ſequitur voluntatem, et intellectum ad Dei naturam ita ſeſe habere, ut motus et quies etc.

XVIII. Vor dem unendlichen Willen und Verſtande iſt das unendliche abſolute Denken, welches allein der Naturae naturanti zukommt, ſo wie der unendliche Wille und Verſtand der Naturae naturatae 13).

XIX. Die Natura naturans alſo, Gott in ſo fern er als eine freye Urſache betrachtet wird, oder die unendliche Subſtanz, depoſitis affectionibus, et in ſe conſiderata, *hoc eſt*, *vere conſiderata*, hat weder Willen noch Verſtand, ſo wenig einen unendlichen als einen endlichen 14).

---

13) Eth. P. I. Schol. P. XXIX. Per Naturam naturantem nobis intelligendum eſt id, quod in ſe eſt, et per ſe concipitur, ſive talia ſubſtantiae attributa, quae aeternam, et infinitam eſſentiam exprimunt, *hoc eſt*, *Deus*, *quatenus ut cauſa libera conſideratur*. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex neceſſitate Dei naturae, ſive uniuscujusque Dei attributorum ſequitur, hoc eſt, omnes Dei attributorum modos, quatenus conſiderantur, ut res, quae in Deo ſunt, et quae ſine Deo nec eſſe, nec concipi poſſunt. Opp. Poſth. p. 27.

14) *Eth. P. I. Prop. XXXI.* Intellectus actu, ſive is finitus ſit, ſive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam; non vero ad naturantem referri debent.

Demonſtr. Per intellectum enim non intelligimus abſolutam cogitationem; ſed certum tantum modum cogitandi, qui

XX. Wie nun dieſe verſchiedenen Dinge ineinander und zugleich, und dennoch, der Natur nach, vor und nach einander ſeyn können, wird, nach dem was hierüber vorhin geſagt worden, keiner neuen Erläuterung bedürfen.

XXI. Auch wird es nun wohl klar genug erwieſen ſeyn, daß ſo wenig es auſſer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine beſondere unendliche Bewegung und Ruhe nebſt einer beſondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es eben ſo wenig, nach den Grundſätzen des Spinoza, auſſer

---

modus ab aliis, ſcilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque per abſolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam, et infinitam *cogitationis eſſentiam* exprimit, ita concipi debet, ut ſine ipſo nec eſſe, nec concipi poſſit; ac propterea ad naturam naturatam; non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non eſt, quia concedo, ullum dari intellectum potentia; ſed quia omnem confuſionem vitare cupio, nolui loqui, niſi de re nobis quam clariſſime percepta, de ipſa ſcilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere poſſumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat. Opp. Poſth. p. 27 et 28.

den denkenden endlichen Dingen, noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand, nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XXII. Damit aber nicht ein Schatten von Zweifel, keine mögliche Instanz mehr übrig bleibe, wollen wir auch einen Blick noch auf Spinoza's Lehre von dem endlichen Verstande werfen. Ich setze überall, aber vornehmlich hier, meinen Brief an Hemsterhuis zum voraus, weil ich dort, wo ich nur Inhalt der Lehre vorzutragen hatte, über manches faßlicher seyn konnte.

XXIII. Der endliche Verstand, oder das modificatum modificatione des unendlichen absoluten Denkens, entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges 15).

---

15) Eth. P. II. pr. 11 et 13.

Daß, was Spinoza von dem menschlichen Verstande erweist, nach seiner Lehre auch von jedem andern endlichen Verstande gelten müsse: darüber ist das in mehr als einer Rücksicht wichtige Scholium des eben angeführten 13ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

XXIV. Das einzelne Ding kann eben ſo wenig die Urſache ſeines Begriffes, als der Begriff die Ur-

---

Offenbar kann die verſchiedene Natur der Gegenſtände der Begriffe, in Abſicht des Verſtandes ſelbſt, keine weſentliche Aenderung machen; und von den unendlichen Eigenſchaften, welche der unendlichen Subſtanz von Spinoza zugeſchrieben werden, gehört wenigſtens keine, auſſer dem unendlichen Denken ſelbſt und ſeinen Modis, zu der denkenden Natur. Sie müſſen folglich alle zu der denkenden Natur ſich eben ſo verhalten, wie ſich die körperliche Ausdehnung dazu verhält, das iſt, ſie müſſen für ſich allein betrachtet, als mera ideata angeſehen werden, und ihre einzelnen Dinge können von Begriffen nur die Gegenſtände — und wenn von unmittelbaren Begriffen die Rede iſt, nur die Leiber von denſelben ſeyn. Ich werde mich alſo um jene anderen Eigenſchaften, von denen wir gar nichts wiſſen, als nur daß etwas dergleichen da ſeyn ſoll, weiter nicht bekümmern, und mich bloß an den einzigen Gegenſtand der menſchlichen Seele, den Körper halten. Dieſe Sache könnte übrigens zu einer ſehr wichtigen Betrachtung führen, an deren Stelle ich die bloße Anmerkung ſetzen will, daß Spinoza's Lehre von den unendlichen Eigenſchaften Gottes, verknüpft mit dem Facto, daß wir auſſer unſerem Körper, und was ſich aus dem unmittelbaren Begriffe deſſelben herleiten läßt, ſchlechterdings gar nichts erkennen (vid. Ep. LXVI. cum locis in illa citatis), die vortrefflicher Fingerzeig iſt, den wahren Sinn ſeines Lehrgebäudes zu treffen. Anmerkung d. e. Ausg.

† Meine Meynung iſt dieſe: der Gott des Spinoza hat auſſer den Eigenſchaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andern Eigenſchaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbeſtimmte Weiſe unendliche Eigenſchaften auch der

ſache des einzelnen Dinges ſeyn; oder das Denken kann eben ſo wenig von der Ausdehnung

---

Menge nach zuſchrieb, ſo geſchah dieſes, weil er ihn a priori definirte und demonſtrirte, wo es unmöglich war, weder das Daſeyn gewiſſer beſtimmter Eigenſchaften, noch das Nichtdaſeyn anderer zu beweiſen; und beydes mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenſchaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden ſich im menſchlichen Begriffe nur zwey Eigenſchaften des unendlichen Weſens: Ausdehnung und Denken. Das Denken, an ſich betrachtet, gehört, nach Spinoza, eben ſo wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an ſich betrachtet, zum Denken gehört, ſondern ſie ſind vereinigt einzig und allein, weil ſie Eigenſchaften eines und deſſelben untheilbaren Weſens ſind. Auch iſt es unmöglich, daß irgend eine Eigenſchaft der Subſtanz allgemeiner, das iſt, in der Subſtanz allgegenwärtiger ſey, als die andere. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus dieſem Grunde vereinigt, und in jedem Dinge nothwendig Ein Ding ſind; ſo muß eben dieſes von allen übrigen Eigenſchaften der Subſtanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten ſeyn. Dieſen richtigen Schluß hat auch Spinoza ſelbſt gemacht, und ſich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weiſe zu entwickeln. (v. Eth. S. II. Pr. 45. 46. 47.) Es fand ſich aber ein ſcharfſinniger Mann in London, (leider für uns ein Unbekannter!) der ihn noch bey Lebzeiten des Spinoza auseinander ſetzte. Er fragte unſern Weltweiſen (Ep. LXV.), ob die Vereinigung ſeines a priori und a poſteriori nicht zu der Behauptung nöthige, daß es eben ſo viele verſchiedene Welten, als verſchiedene Eigenſchaften Gottes gäbe? — Spinoza ſuchte Ausflüchte, und verwies auf das Schol. Prop. 7. p. 2., wo er den Beweis ge-

herrühren, als die Ausdehnung vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, ſind zwey ganz verſchiedene Weſen, aber nur in Einem Dinge; das iſt, ſie ſind ein und daſſelbe Ding, unum et idem, welches nur unter verſchiedenen Eigenſchaften angeſehen wird.

XXV. Das abſolute Denken iſt das reine unmit-

---

geben hatte, daß nur Ein Weltall ſeyn könne (Ep. LXVI.). Jener treffliche Denker hielt ſich nun an dieſes Scholium, und führte aus demſelben den Beweis, daß in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges, die Begriffe aller verſchiedener Eigenſchaften enthalten ſeyn müßten. Spinoza antwortete, wie das erſte Mal, und ſo kurz wie möglich.

Ich bin überzeugt, daß Spinoza, der ſo große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgeſetzt war, ſich über dieſen Punct nicht bloß geben wollte. So erkläre ich mir auch ſeine Antwort an einen andern Ungenannten in Paris, der zu wiſſen verlangte, wie Spinoza ſich das Daſeyn der einzelnen Dinge anders als Carteſius erklärte, welcher das ausgedehnte Weſen durch Gott in Bewegung ſetzen ließ (Ep. LXXI). Spinoza antwortete nämlich (Ep. LXXII): das ausgedehnte Weſen ſey bey ihm etwas ganz anderes, als bey Carteſius; er würde vielleicht ſich künftig hierüber deutlicher erklären; denn noch ſey er mit dieſer Sache nicht ganz im Reinen. — Wahrlich, wenn Spinoza hierüber nicht im Reinen zu ſeyn glaubte, ſo glaubte er über nichts im Reinen zu ſeyn. S. Beylage *VI.* und *VII.*

telbare abſolute Bewußtſeyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ' εξοχὴν, oder der Subſtanz 16).

XXVI. Da wir von den Eigenſchaften der Subſtanz, auſſer dem Denken, nur die einzige Vorſtellung der körperlichen Ausdehnung haben, ſo halten wir uns auch allein daran, und ſagen:

---

16) Der Ausdruck, le ſentiment de l'être, den mir in dem Briefe an Hemſterhuis die franzöſiſche Sprache an die Hand gab, war reiner und beſſer; denn das Wort Bewußtſeyn ſcheint etwas von Vorſtellung und Reflexion zu involviren, welches hier gar nicht ſtatt findet. Folgende Stelle von Kant mag die Sache etwas mehr erläutern.

„Es können keine Erkenntniſſe in uns ſtatt finden, keine Verknüpfung und Einheit derſelben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtſeyns, welche vor allen Datis der Anſchauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorſtellung von Gegenſtänden allein möglich iſt. Dieſes reine urſprüngliche, unwandelbare Bewußtſeyn, will ich nun die tranſcendentale Apperception nennen. Daß ſie dieſen Namen verdiene, erhellet ſchon daraus: daß ſelbſt die reineſte objective Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anſchauungen auf ſie möglich ſey. Die numeriſche Einheit dieſer Apperception liegt alſo a priori allen Begriffen eben ſowohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anſchauungen der Sinnlichkeit.“ Krit. d. rein. Vern. S. 107. der erſten Ausg.

da mit der Ausdehnung Bewußtſeyn unzertrennlich verknüpft iſt, ſo muß alles was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtſeyn vorgehen.

XXVII. Das Bewußtſeyn einer Sache nennen wir ihren Begriff, und dieſer Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff ſeyn.

XXVIII. Ein unmittelbarer Begriff, in, und für ſich allein betrachtet, iſt ohne Vorſtellung — iſt ein Gefühl.

XXIX. Vorſtellungen entſtehen aus mittelbaren Begriffen, und erfordern mittelbare Gegenſtände, das heißt: wo Vorſtellungen ſind, da müſſen mehrere einzelne Dinge ſeyn die ſich aufeinander beziehen; da muß ſich mit dem Innerlichen auch ein Aeuſſerliches darſtellen.

XXX. Der unmittelbare, directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges, wird der Geiſt, die Seele (mens) deſſelben einzelnen Dinges genannt; das einzelne Ding ſelbſt, als der unmit-

telbare directe Gegenſtand eines ſolchen Begriffes, heißt der Leib 17).

XXXI. In dieſem Leibe empfindet die Seele alles andere, was ſie auſſer ihrem Leibe ſelbſt gewahr wird, und ſie wird es nicht anders gewahr, als mittelſt der Begriffe von den Beſchaffenheiten, die der Leib davon annimmt. Wovon alſo der Leib keine Beſchaffenheit annehmen kann, das kann auch die Seele gar nicht gewahr werden 18).

XXXII. Hingegen kann die Seele auch ihren Leib nicht gewahr werden, ſie weiß nicht, daß er da iſt, und erkennet auch ſich ſelbſt nicht anders, als mittelſt der Beſchaffenheiten, die der Leib von

---

17) Objectum ideae, humanam mentem conſtituentis, eſt corpus, ſive certus extenſionis modus actu exiſtens, *et nihil aliud.* Eth. P. II. Pr. 13. — Ueber den Unterſchied zwiſchen directen und indirecten, oder mittelbaren und unmittelbaren Begriffen, iſt das Scholium des 17ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzuſehen.

18) Rerum imagines, ſunt ipſae humani corporis affectiones, ſive modi, quibus corpus humanum a cauſis externis afficitur. Schol. Pr. XXXII. Eth. P. III. — Auch iſt hierüber das eben angeführte Scholium des 17ten Satzes, und das 2te Corollarium des 16ten Satzes nachzuſehen.

Dingen, die ſich auſſer ihm befinden, annimmt, und mittelſt der Begriffe von denſelben 19). Denn der Leib iſt ein auf gewiſſe Weiſe beſtimmtes einzelnes Ding, welches nur nach, mit, und unter andern einzelnen Dingen zum Daſeyn gelangen, nur nach, mit, und unter ihnen ſich im Daſeyn erhalten kann: es kann alſo ſein Innerliches ohne Aeuſſerliches nicht beſtehen; das iſt: der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andere äuſſerliche Dinge, und dieſer Dinge wieder auf ihn, — er kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beſchaffenheiten, weder da ſeyn, noch, als wirklich vorhanden, gedacht werden.

XXXIII. Der unmittelbare Begriff von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes, macht das Bewußtſeyn der Seele aus, und dieſes Bewußtſeyn iſt mit der Seele auf dieſelbe Weiſe vereinigt,

19) Mens humana ipſum humanum corpus non cognoſcit, neo ipſum exiſtere ſcit, niſi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Prop. XIX. P. II. Eth.

Mens ſe ipſam non cognoſcit, niſi quatenus corporis affectionum ideas percipit. Prop. XXXIII. Partis ejusdem.

wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nämlich: der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt 20). Das einzelne Ding aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe, sind ganz und gar ein und dasselbe Ding (unum et idem), welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten angesehen wird 21).

XXXIV. Da die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbe Ding ist, so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die

---

20) Eth. P. II. Pr. 21. cum Schol.

21) Ibidem, Schol. Pr. 21.

22) Spinoza ist über keinen Punct mannichfaltiger und ausführlicher, als über diesen. Ich will nur aus dem IIten Theile der Ethik das Scholium des XIIIten Satzes, und den XIVten Satz anmerken; aus dem IIIten Theile das höchstmerkwürdige Schol. des IIten Satzes, und den XIten Satz nebst dessen Scholio; aus dem Beweise des XXVIIIten Satzes die Worte: sed mentis conatus, seu potentia in cogitando aequalis, et simul *natura* est cum corporis conatu, seu potentia in agendo; und

Vortrefflichkeit ihres Leibes 22). Die Fähigkeiten des Verſtandes ſind nichts anderes, als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorſtellung oder objective; die Entſchlüſſe des Willens auf dieſelbe Weiſe, ſind nur Beſtimmungen des Körpers 23).

---

dann noch folgende Worte aus der Expl. Definit. Generalis Affectuum: — — quia eſſentia mentis in hoc conſiſtit, quod ſui corporis actualem exiſtentiam affirmat, et nos per perfectionem ipſam rei eſſentiam intelligimus; ſequitur ergo, quod mens ad majorem, minoremve perfectionem tranſit, quando ei aliquid de ſuo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur ſupra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam ſui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de ſuo corpore affirmaverat. Nam idearum praeſtantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praeſtantia aeſtimatur. Opp. Poſth. pag. 160.

23) In dem ſchon angeführten Scholio Pr. 2dae P. III. Eth. heißt es: Quae omnia profecto clare oſtendunt, mentis tam decretum, quam appetitum, et corporis determinationem ſimul eſſe natura, vel potius unam, eandemque rem, quam, quando ſub cogitationis attributo conſideratur, et per ipſum explicatur, decretum appellamus; et quando ſub extenſionis attributo conſideratur, et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Opp. Poſth. p. 103.

Auch das Weſen der Seelen iſt nichts anderes, als das Weſen ihres Körpers objective 24).

XXXV. Jedes einzelne Ding ſetzt andere einzelne Dinge voraus, bis ins Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entſpringen 25). Da nun die Ordnung und der Zuſammenhang der Begriffe, mit der Ordnung und dem Zuſammenhange der Dinge einerley iſt, ſo kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entſpringen 26), ſondern

---

24) *Mens nihil ſub aeternitatis ſpecie concipit, niſi quatenus ſui corporis eſſentiam ſub aeternitatis ſpecie concipit.* Demonſtr. Pr. XXXI. P. V. Eth.

25) Eth. P. I. Pr. XXVIII.

26) Ich muß nochmals erinnern, weil es im Syſtem des Spinoza von unendlicher Wichtigkeit iſt, daß, auſſer dem abſoluten Denken, welches im Begriffe das allererſte und ohne alle Vorſtellung iſt, jedes andere Denken ſich auf den unmittelbaren Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges und ſeiner Beſchaffenheiten beziehen muß, und in demſelben allein gegeben werden kann, ſo daß es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß ehe einzelne Dinge wirklich vorhanden ſind, irgend eine Art des Begriffes von ihnen da ſey. Die einzelnen Dinge ſind aber von Ewigkeit her da geweſen, und Gott iſt vor denſelben nie auf e andere Weiſe da geweſen, als er noch immer vor denſelben

er muß auf dieſelbe Weiſe wie jedes einzelne körperliche Ding zum Daſeyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem beſtimmten körperlichen Dinge zugleich vorhanden ſeyn.

XXXVI. Die einzelnen Dinge entſpringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder ſie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Beſchaffenheiten ſeines Weſens. **Dieſe aber ſind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er iſt ihre Urſache auf dieſelbe Weiſe, wie er die Urſache ſeiner ſelbſt iſt.** Die einzelnen Dinge entſpringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weiſe; denn ſo entſpringen ſie, bloß eines aus dem andern, indem ſie gegenſeitig ſich erzeugen und zerſtören, und in ihrem ewigen Daſeyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXXVII. Daſſelbe gilt von den Begriffen der ein-

---

da iſt, und in alle Ewigkeit vor denſelben da ſeyn wird, nämlich bloß der Natur oder dem Weſen nach.

zelnen Dinge; nämlich, ſie werden von Gott auf keine andere Weiſe hervorgebracht, und ſind in dem unendlichen Verſtande auf keine andere Weiſe da, als wie die körperlichen Geſtalten, mittelſt der unendlichen Bewegung und Ruhe, alle zugleich, und immer eben wirklich, in der unendlichen Ausdehnung vorhanden ſind 27).

---

27) *Eth. P. II, Prop. VII.* Ideae rerum ſingularium, ſive modorum non exiſtentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum ſingularium, ſive modorum eſſentiae formales in Dei attributis continentur.

Demonſtr. Ex Axiomate IV. P. I. Effectus cognitio a cognitione cauſae dependet et eandem involvit.

Coroll. Hinc ſequitur, quod, quamdiu res ſingulares non exiſtunt, niſi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum eſſe objectivum, ſive ideae non exiſtunt, niſi quatenus infinita Dei idea exiſtit; et ubi res ſingulares dicuntur exiſtere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur; ſed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam exiſtentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Schol. Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum deſideret, nullum ſane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri poteſt, illuſtrare. Nempe circulus talis eſt naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem ſeſe invicem ſecantium, rectangula ſub ſegmentis ſint inter ſe aequalia; quare in circulo infinita inter ſe aequalia rectangula continentur: attamen nullum eorum poteſt dici exiſtere, niſi quatenus circulus exiſtit, nec etiam alicujus horum rectan-

XXXVIII. Von einem einzelnen wirklich vorhandenen, oder durchaus beſtimmten Dinge kann alſo kein Begriff in Gott vorhanden ſeyn, in ſo fern derſelbe unendlich iſt, ſondern er iſt in demſelben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein ſolches einzelnes Ding gegenwärtig in ihm entſteht, und mit demſelben ſein Begriff; das iſt, dieſer Begriff iſt nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und iſt auſſerdem gar nicht in Gott vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor oder nach ihm 28).

---

gulorum idea poteſt dici exiſtere, niſi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe D. et E. exiſtere. Sane eorum etiam ideae jam non tantum exiſtunt, quatenus ſolummodo in circuli idea comprehenduntur; ſed etiam, quatenus illorum rectangulorum exiſtentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis diſtinguantur. Opp. Poſth. pag. 47.

28) *Eth. P. II. Prop.* 9. Idea rei ſingularis, actu exiſtentis, Deum pro cauſa habet, non quatenus infinitus eſt; ſed quatenus alia rei ſingularis actu exiſtentis idea affectus conſideratur, cujus etiam Deus eſt cauſa, quatenus alia tertia affectus eſt, et ſic in infinitum.

Demonſtr. Idea rei ſingularis, actu exiſtentis, modus ſin-

XXXIX. Alle einzelne Dinge ſetzen ſich, gegenſeitig, einander voraus, und beziehen ſich aufeinander, ſo daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übrigen ohne dieſes eine, weder ſeyn noch gedacht werden können; das heißt, ſie machen zuſammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: ſie ſind in einem ſchlech-

---

gularis cogitandi eſt, et a reliquis diſtinctus; adeoque Deum, quatenus eſt tantum res cogitans, pro cauſa habet. At non, quatenus eſt res abſolute cogitans; ſed quatenus alio cogitandi modo affectus conſideratur, et hujus etiam, quatenus alio affectus eſt, et ſic in infinitum. Atqui ordo, et connexio idearum idem eſt ac ordo, et connexio cauſarum; ergo unius ſingularis ideae alia idea, ſive Deus, quatenus alia idea affectus conſideratur, eſt cauſa, et hujus etiam, quatenus alia affectus eſt, et ſic in infinitum. Q. E. D.

Coroll. Quicquid in ſingulari cujuscunque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonſtr. Quicquid in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus datur in Deo idea, non, quatenus infinitus eſt; ſed quatenus alia rei ſingularis idea affectus conſideratur; ſed ordo, et connexio idearum idem eſt, ac ordo, et connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in ſingulari aliquo objecto contin-
n Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam.
D.

terdings untheilbaren unendlichen Dinge, und auf keine andere Weiſe, da und beyſammen 29).

XL. Das ſchlechterdings untheilbare Weſen, in welchem die Körper da und beyſammen ſind, iſt die unendliche abſolute Ausdehnung.

XLI. Das ſchlechterdings untheilbare Weſen, in welchem alle Begriffe da und beyſammen ſind, iſt das unendliche abſolute Denken.

XLII. Beyde gehören zu dem Weſen Gottes, und ſind in demſelben begriffen. Darum kann Gott, diſtinctive, ſo wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes genannt werden, ſondern dieſelbe Subſtanz iſt ausgedehnt und zugleich auch denkend. Oder mit noch andern

---

29) Si una pars materiae annihilaretur, ſimul etiam tota extenſio evaneſceret. Opp. Poſth. p. 404.

Ueber dieſen wichtigen Punct iſt im 1ten Theile der Ethik nachzuſehen der 12te und 13te Satz, vornehmlich aber das Scholium des 15ten Satzes. Ferner, der merkwürdige Brief de infinito an L. Mayer, Opp. Poſth. p. 465; der nicht minder merkwürdige an Oldenburg de toto et parte, ibid. p. 439. So auch der 39te, 40te und 41te Brief an einen Ungenannten, Opp. Poſth. p. 519 — 527.

* S. den Auszug aus Bruno. Beylage I.

Worten: es liegt keiner von den Eigenſchaften Gottes ein beſonderes verſchiedenes Reale zum Grunde, ſo daß ſie als auſſer einander ſeyende Dinge, deren jedes für ſich ein eigenes Daſeyn hätte, angeſehen werden könnten; ſondern alle ſind nur Realitäten, oder ſubſtanzielle, weſenhafte Ausdrücke eines und deſſelben reellen Dinges; jenes tranſcendentalen Seyns nämlich, welches ſchlechterdings nur ein Einziges ſeyn kann, und in dem alles nothwendig ſich durchdringen, und ſchlechterdings zu Einem werden muß.

XLIII. Der unendliche Begriff Gottes alſo, ſowohl von ſeinem Weſen, als von allem was aus ſeinem Weſen nothwendig folgt, iſt nur ein einziger untheilbarer Begriff 30).

XLIV. Dieſer Begriff, da er einzig und untheilbar iſt, muß alſo, wie im Ganzen, ſo auch in jedem Theile ſich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es ſey was

30) Eth. P. *II.* Pr. 3. u. 4. zu vergleichen mit dem 45, 46 und 47ten Satze eben dieſes *II*ten Theils, und mit dem 30. ten des *I*ten Theils.

es wolle, muß das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen 31).

Hiemit sey meine Darstellung geschlossen. Mittelst derselben und des Briefes an Hemsterhuis, glaube ich auf alles wesentliche in Ihrem Aufsatze hinlänglich geantwortet zu haben, und will nun ein Paar Stellen, die mich selbst betreffen, und die ich nicht, wie manche andere, stillschweigend übergehen darf, noch zum Beschlusse vornehmen.

Sie sagen: „Ich übergehe eine Menge von

---

31) Eth. P. *II.* P. 45. 46. 47. cum suis Scholiis; zu vergl. mit dem 3. und 4ten Satze eben dieses Theils, und dem 30. und 31ten des ersten.

Es ist nothwendig, sich hier des so oft von Spinoza wiederholten Beweises zu erinnern, daß das Wesen eines Dinges keine Zahl in sich schließe, und daß mehrere Dinge, in dem was sie miteinander gemein haben, nicht als mehrere Dinge, sondern in so fern, nur als Theile eines einzigen Dinges angesehen werden können.

Auf eben diesen Grund hat er seine geistreiche und wirklich erhabene Theorie, von den wahren Vorstellungen, den gemeinen und vollständigen Begriffen, der Gewißheit, überhaupt des menschlichen Verstandes gebaut.

witzigen Einfällen, mit welchen unſer Leſſing Sie in der Folge unterhalten, und von denen es ſchwer iſt zu ſagen, ob ſie Schäkerey oder Philoſophie ſeyn ſollen . . . . . Von der Art iſt alles, was Sie ihn S. 24, 25. (der Handſchrift) ſagen laſſen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltſeele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers ſeyn ſollen, ſeine Wettermacherey, ſeine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenſchwärmer, die einen Augenblick leuchten, praſſeln und dann verſchwinden."

In meinem Briefe ſteht: Leſſing habe von der Weltſeele geſagt: Angenommen, daß ſie wäre, ſo könne ſie, wie alle andere Seelen, nach allen möglichen Syſtemen, als Seele, nur Effect ſeyn. Ich fügte unten, als eine Anmerkung von mir ſelbſt, nicht als eine Rede Leſſings hinzu: „Auch nach dem „Syſtem des Leibnitz. Die Entelechie wird durch „den Körper (oder den Begriff des Körpers) erſt „zum Geiſte." Welches doch etwas ganz anderes iſt, als, die Entelechien des Leibnitz wären bloß Effect des Körpers.

Dieſer Anmerkung hatte ich folgende Worte von Leibnitz in meiner Klabde zur Begleitung gegeben. „Une monade en elle-même, et dans le moment, ne ſauroit être diſcernée d'une autre, que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre choſe que ſes perceptions, (*c'eſt-à-dire, les repréſentations du compoſé, ou de ce qui eſt dehors, dans le ſimple*), et ſes appétitions, (c'eſt-à-dire, ſes tendances d'une perception à l'autre) qui ſont les principes du changement. Car la ſimplicité de la ſubſtance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui ſe doivent trouver enſemble dans cette même ſubſtance ſimple; *et elles doivent conſiſter dans la variété des rapports aux choſes qui ſont au dehors.*“

Ferner: „Chaque monade avec un corps particulier, fait une ſubſtance vivante. Ainſi il n'y a pas ſeulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins ſur les autres. Mais quand la monade a des organes ſi aju-

ſtés, que par leur moyen il y a du relief et du diſtingué dans les impreſſions qu'ils reçoivent, *et par conſéquent, dans les perceptions qui les repréſentent*, (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière ſont concentrés et agiſſent avec plus de force); *cela peut aller jusqu'au ſentiment*, c'eſt-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, *à ſavoir, dont un certain* Echo *demeure long-tems, pour ſe faire entendre dans l'occaſion; et un tel vivant eſt appellé Animal, comme ſa monade eſt appellée une ame. Et quand cette ame eſt élevée jusqu'à la raiſon, elle eſt quelque choſe de plus ſublime, et on la compte parmi les Eſprits*, comme il ſera expliqué tantôt." — (*Principes de la nature et de la grace fondés en Raiſon Nro. 2. et 4.*) — Daneben hatte ich noch den 124ten Abſchnitt der Theodicee, und den Brief an Wagner, de vi activa corporis, de anima, de anima [illegible]itorum angeführt.

Dieſe ganze Citation ſtrich ich nachher, als überflüſſig, weg, indem es mir auffiel, daß meine Behauptung zu offenbar im Leibnitz überall gegründet ſey, als daß bloß die ſchneidende Form, die ich ihr gegeben hatte, hindern könnte, dieſes, wenigſtens nach einigem Beſinnen, zu erkennen *).

Sie fahren in Einer Rede alſo fort: „So „laſſe ich auch den ehrlichen Rückzug unter die „Fahne des Glaubens, den Sie von ihrer Seite „in Vorſchlag bringen, an ſeinen Ort geſtellt ſeyn. „Er iſt völlig in dem Geiſte Ihrer Religion, die „Ihnen die Pflicht auflegt, die Zweifel durch den „Glauben niederzuſchlagen. Der chriſtliche Philo„ſoph darf ſich den Zeitvertreib machen, den Natu„raliſten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuſchla„gen, die ihn wie die Irrlichter, aus einem Win„kel in den andern locken, und ſeinen ſicherſten „Griffen immer entſchlüpfen. Meine Religion kennt „keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch „Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben

*) S. Das Geſpräch über Idealismus und Realismus im zweiten Bande dieſer Sammlung S. 219. folgg. 238. folgg.

„an ewige Wahrheiten. Ich habe alſo einen Grund „mehr, Ueberzeugung zu ſuchen.“

Lieber Mendelsſohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müſſen im Glauben bleiben, wie wir alle in Geſellſchaft geboren werden, und in Geſellſchaft bleiben müſſen. Wie können wir nach Gewißheit ſtreben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus ſchon bekannt iſt; und wie kann ſie uns bekannt ſeyn, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit ſchon erkennen? Dieſes führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweiſe bedarf, ſondern ſchlechterdings alle Beweiſe ausſchließt, und einzig und allein die mit dem vorgeſtellten Dinge übereinſtimmende Vorſtellung ſelbſt iſt, (alſo ihren Grund in ſich ſelbſt hat). Die Ueberzeugung durch Beweiſe iſt eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung, und kann nie recht ſicher und vollkommen ſeyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entſpringt, Glaube iſt, ſo muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen ſelbſt

aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen *).

Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben, und daß auſſer uns andere Körper und andere denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unſeren Körper, ſo oder anders beſchaffen; und indem wir ihn ſo oder anders beſchaffen fühlen, werden wir nicht allein ſeine Veränderungen, ſondern noch etwas davon ganz verſchiedenes, daß weder bloß Empfindung noch Gedanke iſt, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden; denn ohne Du, iſt das Ich unmöglich **).

So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, ſondern alle und jede Menſchen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen ***).

---

*) Aus der bloßen Autorität der Vernunft, womit ſie das Princip ſetzt.

**) S. Bd. 2. dieſer Sammlung, S. 141. folgg.

***) Vgl. Wizenmanns Reſultate S. 173 — 177.

„an ewige Wahrheiten. Ich habe alſo einen Grund „mehr, Ueberzeugung zu ſuchen.“

Lieber Mendelsſohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müſſen im Glauben bleiben, wie wir alle in Geſellſchaft geboren werden, und in Geſellſchaft bleiben müſſen. Wie können wir nach Gewißheit ſtreben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus ſchon bekannt iſt; und wie kann ſie uns bekannt ſeyn, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit ſchon erkennen? Dieſes führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweiſe bedarf, ſondern ſchlechterdings alle Beweiſe ausſchließt, und einzig und allein die mit dem vorgeſtellten Dinge übereinſtimmende Vorſtellung ſelbſt iſt, (alſo ihren Grund in ſich ſelbſt hat). Die Ueberzeugung durch Beweiſe iſt eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung, und kann nie recht ſicher und vollkommen ſeyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entſpringt, Glaube iſt, ſo muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen ſelbſt

aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen *).

Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben, und daß auſſer uns andere Körper und andere denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unſeren Körper, ſo oder anders beſchaffen; und indem wir ihn ſo oder anders beſchaffen fühlen, werden wir nicht allein ſeine Veränderungen, ſondern noch etwas davon ganz verſchiedenes, daß weder bloß Empfindung noch Gedanke iſt, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden; denn ohne Du, iſt das Ich unmöglich **).

So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, ſondern alle und jede Menſchen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen ***).

---

*) Aus der bloßen Autorität der Vernunft, womit ſie das Princip ſetzt.

**) S. Bd. 2. dieſer Sammlung, S. 141. folgg.

***) Vgl. Wizenmanns Reſultate S. 173 — 177.

Einen andern Glauben lehrt die Religion der Chriſten — ſie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, ſondern die endliche zufällige Natur des Menſchen zum Gegenſtande hat. Sie unterrichtet den Menſchen, wie er Beſchaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortſchritt in ſeinem Daſeyn gewinne; zu einem höheren Leben, — mit demſelben zu einem höheren Bewußtſeyn, und in ihm zu einer höheren Erkenntniß ſich hinaufſchwinge. Wer dieſe Verheißung annimmt, treu entgegen wandelt der Erfüllung, hat den Glauben der da ſelig macht. Der erhabene Lehrer dieſes Glaubens, in dem alle Verheißungen deſſelben ſchon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit ſagen: ich ſelbſt bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich; wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, daß meine Lehre wahrhaftig und von Gott iſt.

Geiſt meiner Religion iſt alſo das: der Menſch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es giebt einen Frieden Gottes, welcher höher iſt

denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anſchauen einer unbegreiflichen Liebe *).

Liebe iſt Leben; ſie iſt das Leben ſelbſt; und nur die Art der Liebe unterſcheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein ſich darſtellen; Lebendigem ſich zu erkennen geben, nur — durch erregte Liebe. So ruft auch die Stimme eines Predigers in der Wüſte: „Um das unendliche Mißverhältniß des Menſchen „zu Gott aus dem Wege zu räumen, muß der „Menſch entweder einer göttlichen Natur theilhaftig „werden, oder auch die Gottheit Fleiſch und Blut „an ſich nehmen **)."

*) „Wie Gott in allem iſt, ſo iſt hinwiederum alles in „ihm. Denn das Göttliche in uns beweget alles. Nicht die „Vernunft ſelbſt iſt das Princip der Vernunft, ſondern etwas „höheres: was iſt aber, auſſer Gott, das Erkenntniß überträfe? „Tugend iſt das Organ der Seele. Daher haben die Alten „den Namen der Glücklichen denen beygelegt, welche, ohne durch „ihre Vernunft und ihren Willen beſtimmt worden zu ſeyn, rich„tig zu Werke gegangen waren; denn ſie hatten in ſich ein hö„heres Princip, als Verſtand und Willen." Ariſtot. Ethic. ad Eudemum. Lib. VII. Cap. 14. — Leibnitz Opp. T. II. p. 264.

**) Golgotha und Scheblimini S. 63.

Vierteljahr, daß ich ihn unverzüglich zu liefern Mendelsſohn verſprochen hatte. Die Nachricht, welche mich der Mühe überheben ſollte, kam alſo etwas ſpät, ohne daß ich ſelbſt zu ſchnell geweſen war.

Ich hoffte noch immer auf eine Antwort von Mendelsſohn. Nachdem ich vergeblich drey Monate derſelben entgegen geſehen hatte, wurde ich allmählich bewogen, einen Entſchluß für mich allein zu faſſen; und je mehr und mehr geneigt, mittelſt der hier eingerückten Briefe, eine ſolche Darſtellung des Spinozismus, wie ich ſie in dem gegenwärtigen Zeitpuncte für nützlich hielt, an das Licht zu ſtellen.

Ich ging alſo daran, meine Papiere durchzuſehen, und zog aus denſelben folgende kurze Sätze, um ſie, als den Inbegriff meiner Behauptungen, zuletzt mit klaren Worten aufzuſtellen.

I.

Spinozismus iſt Atheismus *).

*) Ich bin weit entfernt, alle Spinoziſten für Gotteslängner zu erklären. Gerade deßwegen ſcheint mir der Erweis nicht überflüſſig, daß die rechtverſtandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulaſſe. Ein gewiſſer Schaum von Spinozis-

II.

Die Cabbaliſtiſche Philoſophie iſt, als Philoſo-

---

mus iſt hingegen ſehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schärmerey, und man kann die ſchönſten Blaſen damit werfen.. Der entſchiedene Gotteslängner ſoll ſich unter dieſem Schaume nicht verbergen; die andern müſſen nicht ſich ſelbſt damit betrügen. (A. d. e. A.) ſ. Beylage *IV.*

In der, von dem würdigen Lamoignon de Malesherbes im Jahr 1750 veranſtalteten, und durch die vereinigten Bemühungen mehrerer gelehrten Männer in und auſſer Frankreich, im Jahr 1782 vollendeten, neuen Pariſer Ausgabe der Naturgeſchichte des älteren Plinius, mit gegenüberſtehender franzöſiſcher Ueberſetzung und beygefügten kritiſchen und anderen gelehrten Anmerkungen, findet ſich zu der bekannten Stelle am Anfange des zweiten Buchs: „Mundum, et hoc quodcunque nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen eſſe credi par eſt“ — folgende Anmerkung: Ceci prouve que Pline n'étoit point un Athée, comme l'a prétendu le père Hardouin, mais un Théiſte, qui, ne concevant rien au-delà de Dieu, a cru que Dieu et la matière conſidérée comme infinie, n'étoient qu'une même choſe. Appellons donc Pline, non un Athée, mais un *Coſmo-Théiſte*, c'eſt-à-dire celui qui croit que l'univers eſt Dieu.

Hätte ich mir dieſes zur Lehre dienen laſſen, und anſtatt des noch immer etwas anſtößigen Wortes Atheismus, des

von dem witzigen Nachbar neu erfundenen gefälligeren Ausdrucks, Cosmo-Theismus mich bedient, so würde mein erster Satz, der vornehmlich einen so großen immer wieder frisch auflodernden Zorn erregt hat, wegen des plumpen Worts, wahrscheinlich ohne Anfechtung geblieben seyn; man hätte mir vielmehr Dank dafür gewußt, das ich den Euphemismus der französischen Anmerkung nach dem deutschen Vaterlande verpflanzt und die spätere Behauptung eingeleitet hätte: der allein sey Atheist, der an Atheismus glaube. Kant hatte sich einer ähnlichen Vorsicht wirklich schon bedient, indem er vorschlug, zwischen dem ausdrücklichen bestimmten Theismus, und dem ausdrücklichen bestimmten Atheismus, einer dritten unbestimmten Lehrmeynung eine neutrale Stelle in der Mitte, mit Namen Deismus (anstatt Theismus) einzuräumen. Ich bitte den Leser nachzusehen, was sich über diesen, wiederholt von mir erwähnten Kantischen Vorschlag, im IIten Theil dieser Sammlung S. 476, Anm. besonders erinnert findet. Wie damals, glaube ich noch, der ernste Philosoph müsse, wie vormals der ernste Cato, (Sall. Catilina LV.) darüber wachen, daß die vera rerum vocabula uns unter täuschenden Euphemismen nicht verloren gehen. Wo dieses geschieht, verdirbt bald alle Rede, so, daß zuletzt kein wahres Wort, kein verständiges und wirklich verständigendes mehr in Uebung bleibt.

Nach Kants Beyspiel hat jedoch auch unser trefflicher Tiedemann den Cosmotheismus, unter dem Namen Spinozismus, in so weit in Schutz genommen, daß er ihn nicht radezu Atheismus genannt wissen will. Er behauptet sogar,

„derſelbe vertilge nicht durchaus alle Religion, ſondern es könne mit der Einheit der Subſtanz des Spinoza die Vorſehung, Regierung der Welt, und die Gottesverehrung, gar füglich beſtehen.“ Doch erinnert er hiezu in der Folge: „Es bleibe freylich dieſe Gottesverehrung ſehr gegen die Religion des Deiſten zurück.“

Allein er geräth über dieſen Gegenſtand mit ſich in Widerſpruch, wenn er z. B. von Plotin ſagt (Geiſt. d. ſp. Ph. B. III. S. 527): „Plotin wird bey ſeiner Theorie nicht inne, daß er zuletzt auf blinden Fatalismus gerathen muß; weil eine Welteinrichtung, deren erſter Grund abſolute und wahlloſe Nothwendigkeit iſt, auf blinde Nothwendigkeit hinausgeht; alſo, daß ſein ſo frommſcheinendes Syſtem, in Wahrheit von der Stratoniſchen und jeder anderen bloßen Naturnothwendigkeit nicht verſchieden iſt. Wozu ſollen wir einen Gott ehren und anbeten, der, was es thut, durchaus mußte? Wozu einem Weltherrſcher dienen, deſſen Weſen ohne alle Wahl und Ueberlegung ihn zum Handeln beſtimmt?“ — Dieſes Urtheil über Plotin trifft es nicht den Spinoza in noch vollerem Maaße?

Ganz übereinſtimmend mit Tiedemann, widerſpricht auch Tennemann dem Satze, daß Spinozismus Atheismus ſey, obgleich er daneben auf das klarſte und bündigſte von Spinoza ausſagt: „Es lehre derſelbe, daß alle endliche Dinge aus dem göttlichen Weſen nothwendig, nicht nach Ideen und Zwecken erfolgen; daß es überall keine freye Cauſalität nach Zwecken gebe, ſondern nur Cauſalität durch Natururſachen; weßwegen ſich ihm denn auch die Ethik in

phie, nichts anderes, als unentwickelter, oder neu verworrener Spinozismus *).

---

eine Physik verwandle, und aus seinem ganzen System, so weit es inneren Halt und Bündigkeit habe, mit strenger Consequenz ein allgemeiner Fatalismus folge, welchen in das klare Licht zu setzen der Hauptzweck seiner spätern philosophischen Schriften gewesen sey," (Grundriß d. Geschichte der Phil. 2te Aufl. S. 289 — 292. des größeren Werkes Xter Band S. 478 — 480.)

Da ich selbst nun, wie ich wiederholt bekannt habe, das Daseyn eines Gottes darum allein nicht läugne, weil ich mich durch mein Gewissen und tiefstes innerstes Bewußtseyn genöthigt fühle, das Daseyn eines allgemeinen alleinigen Naturmechanismus zu läugnen; so kann ich unmöglich eingestehen, daß derjenige, dessen höchstes Wesen das blinde, wenn auch lebendige, Fatum selbst ist, einen Gott glaube und lehre. Das Fatum vertilgt nothwendig den Gott; der Gott nur das Fatum. Also beharre ich auf dem Urtheil, daß Spinozismus Atheismus sey.

*) S. Tiedemanns Geist der spec. Phil. B. III. Hauptst. 6. 11. B. VI. Hauptst. 6. ferner: Buhle's Lehrbuch der Gesch. d. Ph. Th. IV. Absch. 13. — Tennemann's Gesch. d. Ph. B. IX. Abschnitt 2, vornehmlich v. S. 133 an. B. X. Abschn. 2, Ueber das metaphysische System des Spinoza, 462. ff.

III.

Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie iſt nicht minder fataliſtiſch, als die Spinoziſtiſche, und führt

---

Zu der Zeit der erſten und auch der zweiten Ausg. d. Briefe über die Lehre des Sp. war noch keines der eben angeführten Werke ans Licht getreten (der IIIte B. von Tiedemanns Geiſt d. ſp. Ph. erſchien erſt 1793, der VIte 1797, der IVte Th. von Buhle's Lehrbuch erſt im Jahre 1799. der IXte B. von Tennemanns Geſch. d. Ph. erſt im Jahre 1814, der Xte 1817). Gegenwärtig bedarf es nur einer Hinweiſung auf dieſelben, um den obigen Satz zu unterſtützen und eine weitere Auslegung deſſelben überflüſſig zu machen. Nur der höchſt merkwürdigen, leider nicht bis zur Vollendung ausgearbeiteten, Abhandlung des Tiefdenkers Kraus über den Pantheismus, muß ich hier noch eigens gedenken, weil ſich in ihr auf das kräftigſte ausgedrückt findet, was die Aufſtellung des obigen zweiten Satzes vor fünf und dreyßig Jahren veranlaßte, nämlich: „die Kühnheit und Neuheit, wo„mit in jenen Tagen kräftiger als jemals die Hyperphyſik „des Pantheismus auf den abentheuerlichen Vorwitz der „Zeitgenoſſen wirkte und Spinozens Hirngeſpinſt zur leib„haften Gottheit verklärte. Der leibhafte Proteus, der Wun„der von Geheimniſſen in ſeinem Innern verſchließen ſoll, „aber aus ſeinem ſpiegelnden und ſchwankenden Elemente „nicht hervorzuholen iſt, und auch wenn er einmal im Schlum„mer ſich überraſchen läßt, ſobald man ihn greifen und zur

den unabläßigen Forſcher zu den Grundſätzen der letzteren zurück *).

„Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen „alle Faſſung zu vereiteln und unſere Forſchbegierde zu äffen „weiß".

Da nun aber (urtheilte Kraus) der Pantheismus ſchon dadurch, „daß er am Ganges wie am Rhein, und im „Zeitalter des Xenophanes wie des Spinoza, und „unter Braminen und Lama's, Cabbaliſten und Myſtikern, Theologen und Philoſophen, kurz überall „und immer, und in allerley Köpfen entſtanden ſey, „ſich als ein ächtes Naturerzeugniß des menſchlichen „Geiſtes bewähre; ſo laſſe ſich ſein Urſprung in den „allgemeinſten Thatſachen ſowohl als einfachſten Denkgeſetzen vermuthen." Ihn hier aufzuſuchen, und „eben damit zu überwältigen," ſetzte ſich Kraus, ſeine Abhandlung beginnend, vor. S. Nachgelaſſene philoſophiſche Schriften von Chriſtian Jacob Kraus, mit einer Vorrede und beygelegten Abhandl. von J. F. Herbart. Vergl. Beyl. IV. und V.

*). S. Kants Kritik der practiſchen Vernunft, S. 169 — 183. und die Stellen der Kritik der reinen Vernunft, auf welche dort zurückgewieſen wird. Der von Kant geführte Beweis iſt allgemein; und ob er gleich in der Kritik der practiſchen Vernunft zum Behuf der Kantiſchen beſondern Grundſätze geführt wird, ſo er doch nicht aus denſelben geführt. Daſſelbe gilt von Reh-

IV.

Jeder Weg der Demonſtration geht in den Fatalismus aus *).

V.

Wir können nur Aehnlichkeiten (Uebereinſtimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonſtriren, fortſchreitend in identiſchen Sätzen. Jeder Erweis ſetzt etwas ſchon Erwieſenes zum voraus, deſſen Principium Offenbarung iſt.

VI.

Das Element aller menſchlichen Erkenntniß und Wirkſamkeit iſt Glaube.

---

bergs Erläuterung (D. Merkur 1788. N. 9.), auf die ich auch nur in ſo fern, und allein in Beziehung auf meinen Satz verweiſe. Ich berufe mich auf dieſe Männer bloß wegen der Art und Weiſe wie meinem Satze widerſprochen worden iſt; denn wem die in meinem Buche ſelbſt ſo mannichfaltig geführten Beweiſe nicht einleuchten, den werden die Kantiſchen und Rehbergiſchen eben ſo wenig überzeugen.

*) S. Beylage *VII.*

Einer meiner Freunde hatte mir Anfangs Juni von dem Werke, welches Mendelsſohn beſchäftigte, geſchrieben, und den Titel angegeben: Morgengedanken über Gott und Schöpfung. Oder: Ueber das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes.

Nun ertheilte mir eben dieſer Freund *) die Nachricht: Mendelsſohns Morgengedanken (wäre ihm verſichert worden) hätten die Preſſe wirklich ſchon verlaſſen.

Bald darauf erhielt ich von Mendelsſohn, offen unter einem leeren Umſchlag unſerer gemeinſchaftlichen Freundinn, folgenden Brief.

Berlin den 21ten Juli 1785.

Vergeben Sie, theuerſter Herr Jacobi, daß ich Ihre beyden wichtigen Aufſätze, den franzöſiſchen an Hemſterhuis, und den deutſchen an mich, noch unbeantwortet laſſe. Emilie und Reimarus ſind meine Zeugen, daß ich, nach Maaßgabe meiner jetzigen Schwäche, in unſerer Streitſache nicht müßig geweſen; und wenn Ein Reimarus meine Arbeit

*) Der ſelige Hamann, aus Königsberg.

nicht ganz verwirft, ſo wird der nächſte Meßkatalogus ihr Zeugniß beſtätigen. Ich mache mir zwar keine Rechnung, Sie durch dieſe Schrift von meiner Meynung zu überführen. Ich kann mir dieſes um ſo weniger ſchmeicheln, da ich mir ſelbſt geſtehen muß, daß mir ſo manche Stelle in Ihren Aufſätzen, ſo wie in den Schriften des Spinoza ſelbſt, völlig unverſtändlich ſind. Aber den Statum Controverſiae hoffe ich in der nächſtens Ihrer Beurtheilung zu unterwerfenden Schrift feſt zu ſetzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten. Wenigſtens wird es ſich zeigen, woran es liege, daß mir manches ſo ſchlechterdings unverſtändlich vorkomme, und ſich meinem Blick immer mehr entziehe, je mehr Erläuterung Sie mir zu geben bemühet ſind.

Und nun noch eine Bitte. Ich bin ein ſchlechter Actenſammler, und habe die Abſchrift von meinen Erinnerungen, die ich irgendwo aufbewahrt zu haben, mir ſicher bewußt bin, unter den Papieren verloren. Schon einige Wochen ſuche ich ſie vergebens, und das Suchen verlorner Papiere iſt überhaupt eine gar unluſtige Arbeit. Vielleicht haben Sie dieſe zur Hand und können mir ohne Beſchwer-

lichkeit eine Abschrift davon zukommen lassen. Sie würden mich dadurch sehr verbinden; denn ich bin Willens nunmehr unserm Streite näher zu kommen, und zu diesem Ende Ihre beyden Aufsätze nochmals mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit und Anstrengung durchzulesen. Hierzu aber gehören nothwendig die Erinnerungen, auf welche Ihre Antwort gerichtet ist. Leben Sie wohl, theuerster Mann! und lieben Sie mich.

Moses Mendelssohn.

Eine vorräthige Abschrift der Erinnerungen setzte mich in den Stand, Mendelssohn auf der Stelle zu antworten, und sein Verlangen zu befriedigen.

Es bedurfte nun keiner Ueberlegung mehr, was ich zu thun hatte. Da Mendelssohn sein Vorhaben, mir sein Werk in der Handschrift mitzutheilen, geändert, und es auf einmal in die Presse gegeben hatte; da mir sogar der Titel dieses Werks nur durch Gerüchte bekannt geworden, und ich das Gewisse darüber erst aus dem Meßkatalogo erfahren sollte; — und da Mendelssohn nun beschlossen hatte, in eben dieser Schrift einen *Statum Controversiae*

feſtzuſetzen: ſo konnte ich, wie ungemeſſen auch mein Vertrauen in die Rechtſchaffenheit und in die edlen Geſinnungen meines Gegners war und bleiben wird, es ihm doch allein und ganz einſeitig nicht überlaſſen, „den Streit gehörig einzuleiten, und öffentlich „zu zeigen, woran es liege, daß ihm manches (in „meinen Aufſätzen) ſchlechterdings unverſtändlich ſey, „und ſich ſeinen Blicken immer mehr entziehe, je „mehr Erläuterungen ich ihm zu geben „bemüht ſey.“

Noch weniger konnte ich zugeben, daß ein Status Controverſiae feſtgeſetzt würde, wo es mir anheim fiele, den Advocatum diaboli gewiſſermaſſen vorzuſtellen, wenn man nicht zugleich die ganze Veranlaſſung des Streits, welcher eingeleitet werden ſollte, bekannt machte. Es war höchſt wichtig für mich, daß man genau erführe, in welchem Verſtande ich die Parthie des Spinoza genommen hatte, und daß einzig und allein von ſpeculativer Philoſophie gegen ſpeculative Philoſophie, oder richtiger, von reiner Metaphyſik gegen reine Metaphyſik die Rede war. Und das dem eigentlichen, nicht dem ſprüchwörtlichen Sinne nach: in fugam vacui.

Ich kehre zu den vorhin aufgeſtellten Sätzen zurück, bey denen ich noch anzumerken habe, daß ich keinesweges gemeynt bin, ſie als Theſes anzuſchlagen, und gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Auch im Reiche der Wahrheit wird durch Krieg ſelten viel gewonnen; treuer Fleiß eines jeden in dem Seinigen, und freywilliger ehrlicher Tauſch, wäre auch hier das Förderlichſte, Beſte. Wozu der böſe Eifer gegen Mangel an Erkenntniß? — Anſtatt ihn bloß zu ſtellen, und mit Hohn zu ſtrafen dieſen Mangel, der dich ärgert: hilf ihm ab durch Gabe! Durch Gabe wirſt du dich als den der mehr hat zeigen, und dem Mangelnden beweiſen. Wahrheit iſt Klarheit, und bezieht ſich überall auf Wirklichkeit, auf Facta. Wie es unmöglich iſt, daß einem Blinden, ſo lange er blind iſt, durch irgend eine Kunſt Gegenſtände ſichtbar werden: ſo iſt es ebenfalls unmöglich, daß ein Sehender beym Lichte ſie nicht wahrnehme, und von ſelbſt unterſcheide. Aber wir fordern vom Irrthume, als wenn er die Wahrheit wäre, daß er ſich ſelbſt ſehe, ſich ſelbſt erkenne; und

wir fürchten uns, als ob er auch ſtark wäre, wie die Wahrheit. Kann wohl Finſterniß in das Licht dringen, und ihm ſeine Strahlen löſchen? In die Finſterniß hingegen dringt das Licht, und macht ſie offenbar, indem es ſie zum Theil erleuchtet. Und wie allein durch die Sonne Tag wird, ſo wird auch allein durch Untergang der Sonne Nacht.

Zwar kann ein jeder ſeine eigene enge Wohnung, auch um Mittag, wie die Nacht ſo dunkel machen. In ſein enges Dunkel kann er dann auch wieder Helle bringen: aber keine Helle wie vom Himmel. Die gebrechliche Flamme wird ein Zufall, wird vielleicht die Hand, die ihrer pflegen wollte, tödten. Und wenn ſie auch vergänglich fortdauert, macht ſie in die Länge doch gewiß das Auge krank.

Wo ſich ein fauler Boden über weite Gegenden erſtreckt, da wehren die aufſteigenden trägen und kalten Dünſte der Sonne; ſo daß nun der Boden immer ſchlechter, und des trüben giftigen Gewölkes immer mehr wird. Künſtliches Feuer, ſchweres Geſchoß mögen dieß Gewölke, dieſen Nebel wohl an dieſer oder jener Stelle, und auf kurze Zeit zertheilen, ihre Form verwandeln; nicht ſie aus dem Wege

ſchaffen, ſie vertilgen. Geht aber eine Verbeſſerung des Bodens vor ſich, dann verſchwinden ſie von ſelbſt.

Der gegenwärtigen Schrift ſollen Geſpräche folgen, in denen ich manches, was hier unausgeführt geblieben iſt, weiter ausführen, vornehmlich aber meine eigenen Grundſätze mehr entwickeln, und in eine mannichfaltigere Vergleichung ſtellen werde *). Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Paſcal: La nature confond les Pyrrhoniens, et la raiſon confond les Dogmatiſtes. — Nous avons une impuiſſance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. *Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme* **). Und ſo behaupte ich, und werde behaupten: Wir erſchaffen und wir unterrichten uns

---

*) Dieſes Verſprechen halte ich durch die Geſpräche über Idealismus und Realismus, und die gegenwärtige Ausgabe für erfüllt; noch mehr durch die im dritten Bande dieſer Sammlung enthaltenen Schriften, und die Einleitung im zweiten Bande.

**) Penſées de Paſcal Art. XXI.

nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts (rein und vollständig) a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung *). Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird

*) Selbst die Mathematik muß die gerade Linie begrenzt und nach Willkühr verlängert, und den Zirkel von jeder Größe postuliren, ehe sie zu ihren Demonstrationen schreiten kann. Linie, Punct und Fläche sind vom Körper abstrahirt (s. Simsons Euklid, die erste Note), dessen Vorstellung sie also voraussetzt, und ausserdem noch die Vorstellung der Bewegung, ohne welche sich die Construction des Zirkels, überhaupt einer Figur, nicht gedenken läßt. (Vgl. Band 2, S. 178. 79. Bd. 3, S. 12. 13.) Daß nachher zu der Bildung bloß identischer Sätze keine Erfahrung mehr nöthig sey, versteht sich von selbst, weil Identität, rein gefaßt, ein durchaus subjectiver Begriff ist. Dem Gegenstande ausser dem Verstande kann das objective Prädicat derselbe nicht zukommen, sondern er ist substantive bloß der er ist. Daß aber identische Sätze absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen müssen, ist eben so klar als ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung. In diesem Felde hat sich die splendida miseria unseres Erkenntnißvermögens durch Abstraction und Sprache vorzüglich gezeigt, und eine Menge Täuschungen und Mißverständnisse entstehen lassen, deren Möglichkeit man vollkommen begreift, wenn man den Functionen der Sprache bey unseren Vernunftschlüssen auf den Grund gekommen ist. Etwas mehr hierüber habe ich in der siebenten Beylage, und auch sonst noch hie und da zerstreut in diesem Werke gesagt. Aber es erfordert diese Materie eine eigene ausführliche Abhandlung.

auch unſere Erkenntniß; wie unſere moraliſche Beſchaffenheit geräth, ſo geräth auch unſere Einſicht in alle Dinge, welche ſich darauf beziehen. Wie die Triebe, ſo der Sinn; und wie der Sinn, ſo die Triebe. Nicht weiſe, nicht tugendhaft, nicht gottſelig kann ſich der Menſch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und ſich bewegen; organiſirt ſeyn, und ſich organiſiren *). Dieſe gewaltige Einrichtung hat keine Philoſophie bisher zu ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfinge, ſich gutwillig in dieſelbe zu fügen; und es aufgäbe, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen ſehen könne — und beſſer!

Als Spertias und Bulis aus Sparta freywillig nach Suſa wie in ihren Tod gingen, kamen ſie zum Hydarnes, der ein Perſer, und über die am Meer in Aſien wohnenden Völker geſetzt war. Dieſer bot ihnen Geſchenke, bewirthete ſie, und wollte ſie bereden, Freunde ſeines Königs, und ſo groß

---

*) S. Beylage VIII.

und glücklich wie er ſelbſt zu werden. Dein Rath, ſagten die Männer, iſt nach Deiner Erfahrung gut, aber nicht nach der unſrigen. Hätteſt du das Glück gekoſtet, welches wir genießen, du würdeſt uns rathen, Gut und Blut dafür hinzugeben *).

Ohne Zweifel verlachte Hydarnes dieſe Schwärmer; und wer von unſeren Zeitgenoſſen wird ſie nicht mit ihm verlachen? Geſetzt aber, wir und Hydarnes hätten Unrecht, und jene Männer aus Sparta waren keine Schwärmer: mußten ſie dann nicht im Beſitze einer Wahrheit ſeyn, die uns mangelt? Und würden wir nicht aufhören, ſie zu verlachen, wenn wir eben dieſe Wahrheit inne würden?

Spertias und Bulis ſagten nicht zu Hydarnes: du biſt ein Thor, ein Mann von ſchwachem Geiſte; ſie geſtanden vielmehr, daß er weiſe ſey in ſeinem Maaße, einſehend und gut. Sie verſuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beyzubringen; im Gegentheil erklärten ſie, wie ſich dieſes nicht thun ließe.

Sie wurden nicht viel deutlicher beym Xerxes ſelbſt, vor dem ſie nicht niederfallen wollten, und

*) Geſchichte des Herodotus, im 7. B. c. 129.

der ſie nicht tödten ließ, ſondern ſie auch bereden wollte, ſeine Freunde, und ſo glücklich wie er ſelbſt zu werden. „Wie könnten wir (ſagten die Män„ner) hier leben; unſer Land verlaſſen, unſere Ge„ſetze, und ſolche Menſchen, daß wir, um für ſie „zu ſterben, freywillig eine ſo weite Reiſe unternommen haben *).

Spertias und Bulis mochten leicht weniger Fertigkeit im Denken und im Schließen haben, als die Perſer. Sie beriefen ſich auch nicht auf ihren Verſtand, auf ihr feines Urtheil; ſondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu dieſen Dingen. Sie rühmten ſich dabey auch keiner Tugend; ſie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philoſophie, oder ihre Philoſophie war bloß Geſchichte.

Und kann lebendige Philoſophie je etwas anderes als Geſchichte ſeyn? Wie die Gegenſtände, ſo

*) Comment pourrions nous vivre ici, en abandonnant notre pays, nos loix; et de tels hommes, que pour mourir pour eux nous avons volontairement entrepris un ſi lointain voyage? — *Plutarque* dans les *Dicts Notables des Lacédémoniens.* luct. d'*Amiot.* Paris, 1574.

die Vorſtellungen; wie die Vorſtellungen, ſo die Neigungen und Leidenſchaften; wie die Neigungen und Leidenſchaften, ſo die Handlungen; wie die Handlungen, ſo die Grundſätze und die ganze Erkenntniß. Was hat der Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den ſchnellen allgemeinen Eingang verſchafft? Nichts anderes, als daß dieſe Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in ſich faßte. Es kam aus dem Herzen, was ſie ſagten, und mußte wieder zu Herzen gehen. — „Warum, ſagt „Epictet, haben Euch die Idioten in ihrer Gewalt, „und führen Euch herum wie ſie wollen; warum ſind „ſie ſtärker als ihr? Weil ſie, ſo elend und nichts„würdig ihr Geſchwätz iſt, doch immer nach ihren „wirklichen Begriffen und Grundſätzen reden; euch „hingegen die ſchönen Sachen, die ihr vorbringt, „bloß von den Lippen gehen: Darum haben eure „Reden weder Kraft noch Leben, und es iſt zum „Hochjähnen, wenn man eure Ermahnungen hört, „und die armſelige Tugend, davon ihr in die Länge „und in die Quer immer ſchwatzet. Daher kommt „es, daß die Idioten euer Meiſter werden. Denn „was von Herzen geht, und was man als einen

„Grundſatz hegt, das hat allemal eine Stärke, die „unüberwindlich iſt . . . Was ihr etwa in der „Schule aufzeichnet, wird wie Wachs an der Sonne „täglich wieder zerſchmelzen *).“

Die Philoſophie kann ihre Materie nicht erſchaffen; dieſe liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geſchichte. Aus vergangener Geſchichte philoſophiren wir nur ſchlecht, wenn ſie Erfahrungen enthält, die wir nicht wiederholen können. Nur über das was vor uns liegt, urtheilen wir mit Zuverläßigkeit. Was einem jeden Zeitalter vorliegt, das kann es beobachten, zergliedern, die Theile unter einander vergleichen, ordnen, auf die einfachſten Grundſätze zurückführen, die Richtigkeit dieſer Grundſätze immer deutlicher und auffallender, ihre Kraft immer wirkſamer machen. Und auf dieſe Weiſe hat ein jedes Zeitalter, wie ſeine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen iſt, eben ſo auch ſeine eigene lebendige Philoſophie, wel-

*) Epictets Reden, 3. B. 16. Rede. Ueberſ. von J. G. Heß.

che die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters in ihrem Fortgange darstellt.

Wenn dieses wahr ist, so folgt: daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart entspringe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte. Irrig würde man, z. B., die verdorbenen Sitten der Römer zur Zeit des Verfalls ihrer Republik, aus der damals einreißenden Irreligion erklären: da im Gegentheil die Quelle der eingerissenen Irreligion in dem Verderbniß der Sitten gesucht werden müßte. Gerade wie die Unzucht und ausgelassene Schwelgerey der Zeitgenossen eines Ovid und Petron, eines Catull und Martial, nicht auf die Rechnung dieser Dichter; sondern diese Dichter vielmehr auf die Rechnung jener Unzucht und ausgelassenen Schwelgerey kämen. Hiemit bin ich aber keinesweges in Abrede, daß Dichter und Philosophen, wenn sie selbst von dem Geiste ihrer Zeit durchdrungen sind, diesen Geist mächtig unterstützen. Menschengeschichte entsteht durch Men-

ſchen, wo denn der eine mehr, der andere weniger zu ihrem Fortgange beyträgt.

Wenn alſo die Philoſophie, die Denkungsart eines Zeitalters verbeſſert werden ſoll, ſo muß ſeine Geſchichte, ſeine Art zu handeln, ſeine Lebensweiſe erſt verbeſſert werden, welches ſo aus freyer Fauſt nicht wohl geſchehen kann. Dieſes ſcheint mehreren eingeleuchtet, und würdige Männer auf den Gedanken gebracht zu haben, da ſie mit uns Alten nicht fertig werden konnten, unſere Kinder in Anſpruch zu nehmen, um aus dieſen ein neues beſſeres Geſchlecht zu bilden. Die Sache war überhaupt nicht leicht, und hatte noch dieſe beſondere Schwierigkeit, daß wir Väter nicht zugeben konnten, daß unſern Kindern ein anderer Weg gewieſen würde, als den wir ſelbſt für den beſten hielten. Die Klügeren alſo mußten verſprechen, damit anlocken, und wohl im Ernſt der Meynung werden, daß nur ja unſere Kinder recht practiſch, oder für das Bedürfniß des Zeitalters erzogen werden ſollten. Mit andern und den eigentlichen Worten: Nach dem Sinn und Geſchmack des Jahrhunderts. Wenn nun aber Sinn und Geſchmack des Jahrhunderts einzig und allein

auf Wohlleben und auf die Mittel dazu, Reichthum, Vorrang und Gewalt gehen, und man dieſe Gegenſtände mit ganzer Seele nicht verfolgen kann, ohne die beſten Eigenſchaften der menſchlichen Natur ſo in die Enge zu treiben, daß man ſie nicht mehr gewahr wird: ſo liefe dieſe practiſche Erziehung, wenn ſie wahrhaft vernünftig eingerichtet würde, darauf hinaus, daß unſere Nachkommen recht geſchickt und fertig würden, immer ſchlechter zu werden, — und ſo, anſtatt eines Friedens Gottes, der nur ein Hirngeſpinſt iſt, ein wirklicher Friede des Teufels, der ſich denken läßt, wenigſtens die Präliminarien davon, zu Stande kämen.

Aber das ſind Ausdrücke, vor welchen wir uns doch entſetzen. Wir wollen Rechtſchaffenheit, Patriotismus, Menſchenliebe, Gottesfurcht, — was nicht alles? vor allen Dingen aber, Wohlleben, und zum Dienſt der Eitelkeit, vollkommenes Geſchick; wollen reich werden, ohne in Verſuchung und Stricke zu fallen; kurz, den Spruch zur Lüge gemacht ſehen: Niemand kann zwey Herren dienen; und, wo euer Schatz iſt, da wird euer Herz ſeyn.

Wenn allen Nationen von jeher die Ueberzeugung ſich aufgedrungen hat: Religion ſey das einzige Mittel, der elenden Natur des Menſchen aufzuhelfen; und wenn alle Weiſe wie aus einem Munde gelehrt haben: Erkenntniß, die nur irdiſche Dinge zum Gegenſtande habe, ſey nicht würdig dieſes Namens; Alle: daß man zur Erkenntniß des Ueberirdiſchen nicht gelangen könne, als durch überirdiſche Geſinnung; daß Gott ſich den Herzen kund thue, und ſich denen verberge, die ihn mit dem Verſtande allein ſuchen; daß die Geſetze Gottes Flügel für die Seele ſeyen, ſich in ſeine Gegenwart hinaufzuſchwingen; — was Wunder dann, daß, wo die menſchliche Natur ſinkt, auch die Erkenntniß Gottes ſinke und im Thiere allmählich ganz verſchwinde; daß im Gegentheile, wo eben dieſe Natur ſich hebt, die ſchaffende Liebe immer fühlbarer, und daß es ganz unmöglich werde, daß der Menſch an dem ihn durchdringenden Daſeyn Gottes zweifle; ohne alle Vergleichung unmöglicher, als daß ein irdiſcher Unterthan an der Wirklichkeit ſeines Landesherrn zweifle, wenn er ihn gleich nie geſehen, ſeinem weit entfernten Aufenthalte ſich nie genähert hat.

Aus dem Genuſſe der Tugend entſpringt die Idee eines Tugendhaften; aus dem Genuſſe der Freyheit, die Idee eines Freyen; aus dem Genuſſe des Lebens, die Idee eines Lebendigen; aus dem Genuſſe des Göttlichen, die Idee eines Gott Aehnlichen — und Gottes.

Wie die lebendige Philoſophie, oder die Denkungsart eines Volkes, ſich aus ſeiner Geſchichte, oder Lebensweiſe ergiebt; ſo ergiebt ſich ſeine Geſchichte oder Lebensweiſe aus ſeinem Urſprunge, aus hervorgegangenen Anſtalten und Geſetzen.

Alle Geſchichte geht in Unterricht und Geſetze vorwärts aus, und alle Bildung der Menſchen ſchreibt ſich von ihnen her. Nicht von Vernunftgeſetzen oder rührenden Ermahnungen; ſondern von Anweiſung, Darſtellung, Vorbild, Zucht, Hülfe, Rath und That, Dienſt und Befehl.

Wenn die erſten Menſchen als Schwämme aus der Erde, oder als Würmer aus dem Schlamm, — ohne foramen ovale, und ohne Nabelſchnur, — nicht weit vollkommener hervorgegangen ſind, als ſie jetzt aus Mutterleibe geboren werden: ſo

mußte Etwas ſich ihrer annehmen. Das Ohngefähr? Oder, Was?

Alle ſagen aus Einem Munde: es habe Ein Gott ſich ihrer angenommen, und noch ehe denn ſie waren.

Von einem höheren Weſen gehen alle Verfaſſungen aus; alle in ihrem Urſprunge waren theokratiſch. Das erſte nothwendigſte Bedürfniß, wie für den einzelnen Menſchen, ſo für die Geſellſchaft, iſt ein Gott.

Vollkommene Unterwerfung unter ein höheres Anſehen, ſtrenger, heiliger Gehorſam, iſt der Geiſt jeder Zeit geweſen, welche große Thaten, große Geſinnungen, große Menſchen in Menge hervorbrachte. Der heiligſte Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht.

Wo der feſte Glaube an ein höheres Anſehen nachließ, eigener Dünkel die Oberhand gewann, da ſank jede Tugend, da brach das Laſter durch, da verdarb Sinn, Einbildung und Verſtand.

Und bey keinem Volke hat dieſer Glaube nachgelaſſen, als nachdem es ſich von Leidenſchaft bethö-
-n ließ, die kein Gebot hat, und den Geiſt in Ket-

ten legt, ſo daß nun jeder von dem Baume der Erkenntniß nahm, und ſelbſt wußte, was gut und böſe ſey.

Sieh deine Kinder an, oder die Kinder deines Freundes. Sie gehorchen dem Anſehen, ohne den Sinn des Vaters zu begreifen. Sind ſie widerſpenſtig und gehorchen nicht, ſo werden ſie nie dieſes Sinnes inne werden, nie den Vater ſelbſt wahrhaft erkennen. Sind ſie folgſam, ſo geht des Vaters Sinn, ſein inneres Leben, allmählich in ſie über; ihr Verſtand erwacht, ſie erkennen den Vater. Keine Erziehungskunſt, kein Unterricht war vermögend ſie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniß aus dem Leben ſelbſt erwuchs. Der Verſtand beym Menſchen kommt überall nur hinten nach. Zucht muß den Unterricht, Gehorſam die Erkenntniß vorbereiten.

Je umfaſſender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot iſt; je mehr es ſich auf die innerſte Natur des Menſchen und ihre Verbeſſerung, auf Verſtand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; deſto weniger kann vor der Befolgung ſeine innere Güte von dem Menſchen eingeſehen werden, deſto

unfähiger iſt ſeine Vernunft es zu billigen, deſto mehr bedarf es Anſehen und Glauben.

— — Silber und Gold erſpäht der Menſch,
bringt Erz aus der Erden und die Nacht ans Licht,
aber wo findet er Weisheit?
wo iſt Verſtandes Ort?
Im Lande der Lebenden iſt ſie nicht;
der Abgrund ſpricht: ſie iſt nicht in mir!
und das Meer ſchallt wieder: iſt nicht in mir! —
Woher kommt Weisheit dann?
wo wohnt der Verſtand?
verholen den Augen der Lebenden
verborgen den Vögeln des Himmels!
Höll' und der Tod antworten:
wir hörten von fern ihr Gerücht.
Gott weist den Weg ihr und weiß wo ſie wohnt.
Er ſchaut die Enden der Erden,
Er ſchaut, was unter dem Himmel —
Und als er den Wind wog
und als er das Meer maß

und gab Geſetze dem Regen
und Donner und Blitzen den Weg;
da ſah er ſie und zählte ſie
und forſchte ſie tief und beſtimmte ſie,
und ſprach zum Menſchen: dir iſt die Furcht
des Herrn Weisheit,
und meiden das Böſe, das iſt Verſtand.

Aber wer iſt der Herr, deſſen Furcht Weisheit iſt, und aus deſſen Geboten Licht und Leben kommt? — Iſt er der erſte der beſte, und dürfen wir nur blindlings nach ihm tappen?

Blindlings, wenn du blind biſt! Aber biſt du es in der That? Und was hat alles Lichtes dich beraubt?

Ich will nicht in dich dringen, und dir Geſtändniſſe abnöthigen. Aber höre einen Vorſchlag, ob er dir gefällt?

Irgend einem Unſichtbaren dienſt du, oder willſt du dienen: Sey es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, ſchwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verſpricht einem Weſen zu gehorchen, welches das Innere ſiehet: denn das iſt der Dienſt der Ehre, daß wir ſeyen was

wir ſcheinen, kein angenommenes Geſetz willkührlich oder insgeheim übertreten; kurz, unverbrüchliches Wort: WAHRHEIT!

So gehe hin, und gehorche deinem Unbekannten Gotte treu und ganz. Scheine überall was du biſt, und ſey überall was du ſcheinſt. Aber hüte dich, daß keine Tücke unterlaufe, denn dein Gott ſieht das Inwendige; das iſt ſein Weſen, ſeine Kraft. Und wenn er denn nicht bald dir ſeinen Namen kund thut, du nicht bald erfährſt, wer der Herr iſt, deſſen Furcht Weisheit iſt, und aus deſſen Geboten Licht und Leben kommt: ſo nenne vor der ganzen Welt mich einen Betrüger, einen Thoren, einen Schwärmer — was du willſt!

„Wir haben einen Freund in uns — ein zar„tes Heiligthum in unſerer Seele, wo die Stimme „und Abſicht Gottes lange Zeit ſehr hell und klar „wiedertönet. Die Alten nannten ſie den Dämon, „den guten Genius des Menſchen, dem ſie mit ſo „vieler Jugendliebe huldigten, mit ſo vieler Ehr„furcht folgten. Chriſtus begreifts unter dem Kla„ren Auge, das des Lebens Licht iſt und den gan„zen Leib licht macht. David bittet darum, als

„um den guten, freudigen Lebensgeiſt, der ihn auf „rechter ebener Bahn führe u. ſ. Mögen wirs nun „Gewiſſen, innern Sinn, Vernunft, den λογον in „uns nennen, oder wie wir wollen; genug, es „ſpricht laut und deutlich, zumal in der Jugend, „ehe es durch wilde Stimmen von auſſen und in„nen, durch das Gebrauſe der Leidenſchaft, und „das Geſchwätz einer klügelnden Unvernunft allmäh„lich geſchweigt oder irre gemacht wird. Wehe dem, „bey dem es ſo ſtumm und irre gemacht ward! inſon„derheit dem Jünglinge und Kinde! Er wird allmählich „ohne Gott in der Welt, geht wie ein irres Schaaf „umher, ohne geſunden moraliſchen Sinn, ohne das „Θειον in Einer Sache des Lebens an ſich und an„dern zu fühlen. Nur ſo viel haben wir von Gott „und ſeiner Vorſehung, als wir beyde lebendig er„kennen, im Einzelnen und Allgemeinen. Je mehr „wir es (ohne Schwärmerey und Seelenkälte) thä„tig erſehen, wie und wozu er mit uns handle? „deſto mehr iſt er Unſer, unſer allein. Laß nun einen „Schwätzer und Zweifler dagegen ſagen, was er will: „Erfahrung geht über Geſchwätz und Zweifel*).“

*) Herder's Briefe, das Studium der Theologie betr. 3ter Theil. S. 89. 90.

Noch einmal: der Verſtand des Menſchen hat ſein Leben, ſein Licht nicht in ihm ſelbſt, und der Wille entwickelt ſich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt ſich der Verſtand des Menſchen durch ſeinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Lichte, und eine Kraft der Allmacht iſt. Wer mit dieſem Lichte geht, aus dieſem Vermögen handelt, der wird aus einer Klarheit in die andere geläutert, der erfährt ſeinen Urſprung und ſeine Beſtimmung.

Daß alles was geſchieht, jede Veränderung und Bewegung von einem Willen herrühren, die Kraft dazu aus einem Willen hervorgehen müſſe, iſt eine allgemeine Offenbarung — oder Lüge der Natur. Wenn es in Einem Falle zutrifft: vox populi, vox dei; dann gewißlich hier. Und ſo irrt der rohe Wilde weniger, als der gelehrte Klügling. Denn der Wilde, wie oft er auch Aeuſſerliches mit Innerlichem verwechſeln, Geſtalt für Sache, Schein für Weſen halten mag, ſo weiß er doch von beydem, und irrt nicht in der Sache ſelbſt. Der gelehrte Klügling hingegen, der nur Aeuſſerliches aner-

kennt, Schein für Sache, und Sache für Schein hält — der irrt in der Sache selbst.

Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und Gesetze nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen in der Natur und in der Schrift; alle Verheissungen und Drohungen sind an ihn — an die Reinigung und Verunreinigung des Herzens geknüpft. — Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermassen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntniß ein geheimnißvoller Weg ist — kein syllogistischer — kein mechanischer.

Gott sprach — und es ward — und es war alles gut. „Wahrer und faßlicher," sagt ein ehrwürdiger Jerusalem, „konnte diese Handlung unserer

„Vernunft nicht gemacht werden. Denn dieß iſt der „einzige Grund, worin die Vernunft ihre Beruhigung „findet: der Allmächtige wollte und es ward. Zu„gleich iſt dieß die Grenze aller Philoſophie, die „Grenze, wo auch Newton ehrerbietig ſtehen blieb; „und der Philoſoph dem es zu klein däucht, bey „dieſem göttlichen Willen ſtehen zu bleiben, ſondern „hierüber hinaus von Urſache zu Urſache ins Un„endliche fortzugehen, und ſelber Welten zu bauen „ſich vermißt, der wird ſich in ewigen Finſterniſſen „verirren, wo er endlich den Schöpfer ſelbſt verlie„ren wird.“

Dieß iſt die Herrlichkeit des Herrn, das Antlitz Gottes, wohin ein ſterbliches Auge nicht vermag ſich zu erheben. Aber mit ſeiner Güte läßt er ſich zu uns herab, mit ſeiner Gnade wird der Ewige dem Menſchen gegenwärtig, und er ſpricht mit ihm — dem er Odem gab aus ſeinem Munde — durch Gefühle ſeines eigenen Lebens, ſeiner eigenen Seligkeit . . . O, daß ich ſtark und ſchnell wäre ihn zu laufen, den Einzigen herrlichen Weg der Gottes Liebe, der Gottes Seligkeit!

Laß mich zum Beſchluſſe — auf die Gefahr einer der Deinigen genannt, und ein treuer Menſch geſcholten zu werden; — laß mich, thörichter Lavater, mein Werk mit einem Wort aus Deinem frommen aufrichtigen Munde ſegnen und verſiegeln.

„Ich bin in die Welt gekommen, der „Wahrheit Zeugniß zu geben. Siehe da „deinen großen Beruf, Menſch! du allein Wahr„heitfähiges königliches Erdengeſchöpf! Jeder Sterb„liche ſieht einen Theil der alles erfreuenden Wahr„heit, und ſieht ihn auf eine beſondere Weiſe, wie „ihn kein anderer Sterblicher ſehen kann. Jedem „erſcheint das Univerſum durch ein eigenes Medium. „Zeugen, wie uns, in unſerm Geſichtspuncte, die „Dinge vorkommen, heißt königlich denken und han„deln. Das iſt, Menſchenberuf und Menſchenwürde! „Durch dieß redliche Zeugniß wirſt du am meiſten „auf die Menſchheit wirken; die dir ähnlichſten am „kräftigſten anziehen und unter ſich vereinigen — „die dir unähnlichen von dir ſcheiden, entfernen und „unter ſich wider dich ſelbſt und wider alle deines „gleichen vereinigen — mithin dem unerkannten „großen, erſten und letzten Zwecke der Schöpfung

„und der Fürsehung, höchstmögliche Vereinigung
„alles Vereinbaren, kräftig beförderlich seyn . . . .

„Wer alles so siehet, wie's sich ihm darstellt;
„nichts anders sehen will, als es sich ihm darstellt;
„wer die Wahrheit, alles gute, was sich ihm zeigt,
„auf sich frey wirken läßt, ohne laut oder leise,
„öffentlich oder heimlich, unmittelbar oder mittelbar
„demselben entgegen zu wirken — Wer sich gegen
„die Wahrheit bloß passiv verhält — Ihr weder
„offensiv noch defensiv widersteht — Wer nichts will,
„als was Sie will — Sie die Wahrheit, die
„wahre Natur der Dinge — Und ihr Verhältniß
„zu uns — Sie die alles erleuchtende Vernunft
„aller Vernunft — Wer nicht aus Eigensinn, oder
„Eigenliebe, nicht aus Hastigkeit, nicht aus Träg-
„heit, nicht aus Herrschsucht, nicht aus Kriecherey
„— abspricht eh' er Sie gehört hat — Wer nie
„vor reifer, ruhiger, leidenschaftloser Ueberlegung
„urtheilt; auch wenn er geurtheilt hat, für alle Zu-
„rechtweisung ein offenes, hörendes Ohr, ein lenk-
„sames Herz hat — Wer sich der Wahrheit freut,
„wo und wann und wie und bey wem, und durch
„wen er sie immer finden mag — sich nicht beräh-

„ren läßt vom Irrthum im Munde des Herzens-
„freundes — Die Wahrheit mit offenen Armen von
„den Lippen des Todfeindes heraushebt und an ſein
„Herz drückt — Wer allenthalben Ueberzeugung
„hochhält, nie wieder, nie ohne Ueberzeugung han-
„delt, urtheilt, ſpricht — Der iſt der redliche
„Rechtſchaffene; eine Ehre der Menſchheit — Er
„iſt aus der Wahrheit. Chriſtus würd' ihn einen
„Sohn der Wahrheit nennen."

Ende der erſten Abtheilung.

Friedrich Heinrich Jacobi's

Werke.

Vierter Band.

Zweite Abtheilung.

Leipzig, bey Gerhard Fleischer.

1819.

Friedrich Heinrich Jacobi's

Werke.

Vierter Band.

Zweite Abtheilung.

Beylagen

zu

den Briefen

über

die Lehre des Spinoza.

Ira le ſpecie della philoſophia, quella è la meglor, che più comoda et altamente effettua la perfettion del' intelletto humano, et è più coriſpondente alla verità della natura, et quanto ſia poſſibile coperatori di quella, ò divinando (dico per ordine naturale, et ragione di viciſſitudine; non per animale inſtinto come fanno le beſtie, et què che gli ſon ſimili; non per iſpiratione di buoni ò mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entuſiasmo:) ò ordinando leggi et riformando coſtumi, ò medicando, ò pur conoſcendo, et vivendo una vita più beata et più divina.

Giord. Bruno de la cauſa, princ. et uno p. 78.

Beylage I.

Auszug

aus Jordan Bruno von Nola

Von der Urſache, dem Princip und dem Einen.

I.

Von der Urſache,

in wie fern ſie von dem Princip verſchieden und mit demſelben einerley iſt.

Identität der wirkenden, formellen und idealen Urſache.

Alles was nicht erſtes Princip und erſte Urſache iſt, hat ein Princip und eine Urſache.

So unläugbar dieſer Satz, und ſo groß die Ausſicht auf Erkenntniß von Urſachen und Princi-

Beylage I.

Auszug

aus Jordan Bruno von Nola

Von der Urſache, dem Princip und dem Einen.

I.

Von der Urſache,

in wie fern ſie von dem Princip verſchieden und mit demſelben einerley iſt.

Identität der wirkenden, formellen und idealen Urſache.

Alles was nicht erſtes Princip und erſte Urſache iſt, hat ein Princip und eine Urſache.

So unläugbar dieſer Satz, und ſo groß die Ausſicht auf Erkenntniß von Urſachen und Princi-

pien iſt, welche wir durch ihn erhalten: ſo gewiß iſt es dennoch, daß wir kaum die nächſte Urſache und das nächſte Princip der Wirkungen, welche wir wahrnehmen, zu ergründen fähig ſind, und in ihnen von der Erſten Urſache und dem Erſten Princip nur mit äuſſerſter Mühe Etwas, das man eine zurückgelaſſene Spur nennen könnte, entdecken.

Wiſſen wir nur, was wir unter einer erſten Urſache, einem erſten Princip verſtehen? — Was wollen wir überhaupt mit dieſen zwey Benennungen? Haben ſie im Grunde nur einerley, oder eine verſchiedene Bedeutung? Und iſt das letzte; wo liegt der Unterſchied?

Daß wirklich ein Unterſchied vorhanden ſey, entdeckt ſich bald, obgleich die Verwechslung beyder Ausdrücke häufig geſchieht. Princip iſt der innerliche Grund eines Dinges, die Quelle ſeines möglichen Daſeyns; Urſache, der äuſſerliche Grund deſſelben, die Quelle ſeines wirklichen gegenwärtigen Daſeyns. Das Princip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Weſen. In dieſem Verſtande ſagt man, daß Materie und Form ſich miteinander vereinigen, und ſich gegenſeitig

unterſtützen. Die Urſache hingegen iſt auſſer der Wirkung, und beſtimmt das äuſſerliche Daſeyn der Dinge, zu welchem ſie ſich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zu dem Zweck.

Nachdem wir den Unterſchied zwiſchen Urſache und Princip feſtgeſetzt haben, müſſen wir in Abſicht dieſer Begriffe ſelbſt das Nähere zu beſtimmen ſuchen.

Was verſtehen wir unter einer erſten wirkenden Urſache; was unter der, mit ihr unzertrennlich verknüpften, formalen; was endlich unter der Endurſache, welche die wirkende in Bewegung ſetzt?

Was die wirkende Urſache betrifft, ſo weiß ich von keinem andern allgemein und wirklich thätigen, das iſt phyſiſch wirkſamen Weſen, als jenem allgemeinen Verſtande, der erſten und vornehmſten Kraft der Weltſeele, welche ſich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen giebt. Alles iſt von dieſer Kraft erfüllt; ſie erleuchtet das Univerſum; weiſet die Natur an, wie ſie ihre Werke verrichten ſoll; und verhält ſich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menſchen ſich zu der Hervorbringung der Begriffe

verhält. Die Pythagoräer nannten dieſen allgemeinen Verſtand den Reger und Beweger des Alls; die Platoniker, in einem ganz ähnlichen Sinne, den Werkmeiſter der Welt; die Magier, den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beſchwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er alles durchſchaut, um den Dingen von innen und von auſſen Ebenmaaß und Haltung zu ertheilen; Empedokles, den Unterſcheider, weil er nie ermüdet, die verworrenen Geſtalten im Schooße der Materie zu ſondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Vater und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausſtreut, und aus ſeiner Hand alle Formen zuletzt unmittelbar hervorgehen. Mir erſcheint er als ein innerlicher Künſtler, weil er von innen die Materie bildet und geſtaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samkorns ſendet er die Sproſſe hervor; aus der Sproſſe treibt er die Aeſte, aus den Aeſten die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knoſpen. Das zarte Gewebe der Blätter, Blumen, der Früchte, alles wird innerlich an-

gelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück seine Säfte aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen; aus den Zweigen zu den Aesten; aus den Aesten zu dem Stamm; aus dem Stamme zur Wurzel. — Wie hier in der Pflanze, so im Thiere, so in Allem.

Diese lebendigen Werke, sollten sie hervorgebracht seyn ohne Verstand und Geist, da unsere leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beydes schon erfordern? — Wie unendlich muß nicht dieser Künstler, der inwendige Allgegenwärtige, über uns erhaben seyn; Er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich, und in Allem alles wirket.

Wir haben aber dreyerley Verstand zu unterscheiden. Den Göttlichen, welcher alles ist; — den Verstand des Weltalls, welcher alles hervorbringt; — den Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird. Zwey Extreme, und in der Mitte die wahre wirkende, sowohl äusserliche als innerliche Ursache der natürlichen Dinge. Ich sage äusserliche und innerliche Ursache. Aeusserliche, weil sie als efficiente Ursache

nicht zu den zuſammengeſetzten und hervorgebrachten Dingen als ein Theil derſelben gerechnet werden kann, folglich als auſſer ihnen betrachtet werden muß. Innerliche, weil ſie weder an noch auſſer der Materie geſchäftig, ſondern durchaus nur von innen thätig iſt.

Ich gehe zu der, mit der wirkenden oder efficienten Urſache verknüpften, formalen über, welche von dem idealen Grunde, oder der Endurſache nicht wohl getrennt werden kann. Denn eine jede Handlung, welche mit und durch Verſtand geſchehen ſoll, ſetzt ein Vorhaben zum Voraus, dem eine Hinſicht auf Etwas zum Grunde liegt. Dieſes Etwas iſt aber nichts anderes, als die Form derjenigen Sache, welche zu Stande kommen ſoll. In jenem Verſtande alſo, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichſten Kunſt das Vermögen der Materie im Wirklichen darzuſtellen, müſſen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewiſſen formalen Grunde, früher ſchon vorhanden ſeyn. Eine zwiefache Form muß daher durchaus angenommen werden; einmal diejenige, welche Urſache, aber

noch nicht zur Wirklichkeit beſtimmende Urſache iſt; alsdann die andere, welche den Gegenſtand aus der Materie wirklich jetzt entſtehen läßt. Der Zweck der wirkenden Urſache, oder die Endurſache überhaupt, iſt die Vollkommenheit des Univerſum, welche darin beſteht, daß in den verſchiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daſeyn gelangen: und in dieſem Zwecke gefällt und ergötzt ſich der Verſtand ſo ſehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; welches auch die Meynung des Empedokles geweſen zu ſeyn ſcheint. Ich füge noch hinzu, daß wie die wirkende Urſache im Univerſum allgemein, in jedem Einzelnen aber und ſeinen Theilen auch beſonders gegenwärtig iſt, daſſelbe in Abſicht ihrer Form und ihres Zweckes ſtatt finde.

Da ich von dem Verſtande, als einer Eigenſchaft der Weltſeele, gezeigt habe, er ſey der nächſte und letzte Hervorbringer aller natürlichen Dinge, ſo iſt damit zugleich bewieſen, daß Form und wirkende Urſache nicht zwey von einander eigentlich verſchiedene Dinge, ſondern gewiſſermaſſen dieſelben ſind; eine Einſicht, welche uns der Erkenntniß der Principien,

als des innerſten Grundes der Dinge, ſchon um vieles näher führt.

Hier müſſen wir nun gleich eine Frage, welche aus der behaupteten Indentität der wirkenden und formellen Urſache entſteht, zu beantworten ſuchen; dieſe nämlich: wie iſt es möglich, daß ein und daſſelbe Weſen, nämlich die Weltſeele, zugleich innerlicher und äuſſerlicher Grund, Princip und Urſache ſeyn könne?

Eine Vergleichung wird uns zu der Auflöſung verhelfen. Wie ein Bootsmann in ſeinem Schiffe, ſo befindet die Seele ſich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in ſo fern er mit ſeinem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Maſſe aus. Betrachten wir ihn aber in ſo fern er dieſe Bewegungen verändert, ſo erſcheint er als ein unterſchiedenes, für ſich wirkſames Weſen. Desgleichen die Weltſeele. In ſo fern ſie das Univerſum durchſtrömt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form iſt, kann man ſie als einen innerlichen, nämlich den formellen Theil des Weltalls betrachten. In ſo fern ſie aber alle andere Formen beſtimmt, einrichtet, und ihre wechſelnden,

Verhältniſſe gebiert, kann ſie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden, ſondern ſie iſt Urſache.

Wenn alles belebt, und die Seele eines jeden Dinges ſeine Form iſt, ſo braucht man ſich das Ganze nur nach der Analogie der Theile zu denken, um bey der Identität der wirkenden, formellen und idealen Urſache keine Schwierigkeit zu finden. Aber wir haben, ich weiß nicht was für eine Abneigung, die Welt als ein durch und durch lebendiges Weſen anzuſehen; da wir uns doch eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre, eben ſo wenig, als etwas überhaupt ohne Form denken können. Bilden kann allein der Geiſt. Dinge der Kunſt, die nur mittelbare Wirkungen des Geiſtes ſind, für lebendige Formen auszugeben, wäre freylich abgeſchmackt und lächerlich. Mein Tiſch iſt als Tiſch, meine Kleidung als Kleidung nicht belebt; da ſie aber ihren Stoff aus der Natur haben, ſo beſtehen ſie aus lebendigen Theilen. Kein Ding iſt ſo gering und klein, daß nicht Geiſt in ihm wohnte; und dieſe geiſtige Subſtanz bedarf nur eines ſchick-

lichen Verhältniſſes, um ſich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinſten Theile aus Materie und Form beſteht, und nichts unbelebt iſt, folgt noch keinesweges, daß alles was iſt, eine thieriſche Natur oder ein lebendiges Weſen ſey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, ſind darum, was wir beſeelte Weſen nennen. Aber alle beſitzen der Subſtanz nach Seele und Leben; nur ſind nicht alle im wirklichen Genuß des Lebens und der Anwendung der Seele *).

---

*) Da mehrere Stellen dieſes Auszuges bey dem Leſer den Verdacht erregen könnten, ich hätte meinem Autor, wenn auch nicht geradezu Begriffe untergeſchoben, wenigſtens die ſeinigen auf eine Art entwickelt, geſtellt oder ausgedrückt, welche nicht die Art und Weiſe ſeines Verſtandes wäre; und da gerade dieſer Abſatz mir als eine ſolche Stelle auffällt: ſo will ich hier die Urkunde der zweiten Hälfte einrücken. Leſer, welche der Italiäniſchen Sprache kundig ſind, erhalten damit zugleich ein Beyſpiel von der Manier des Bruno.

Dicſono: Mi par udir coſa molto nova: voleto forſe che non ſolo la forma del' univerſo ma tutte quante le forme di coſe naturali ſiano anima? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Sono dumque tutte le coſe animate? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Hor chi vi accordara queſto? *Theophilo:* Hor chi potrà ri-

Ich werde auf dieſe Materie zurückkommen, und dann ausführlicher von dem Verſtande, dem

---

provarlo con raggione? *Dicſono:* E' comune ſenſo che non tutte le coſe vivono. *Theophilo:* Il ſenſo più comune non è il più vero. *Dicſono:* Credo facilmente che queſto ſi può difendere. Ma non baſtarà a far una coſa vera per che la ſi poſſa difendere: atteſo che biſogna che ſi poſſa ancho provare. *Theophilo:* Queſto non è difficile. Non ſon de philoſophi che dicono il mondo eſſere animato? *Dicſono:* Son certo molti, et quelli principaliſſimi. *Theophilo:* Hor perche gli medeſimi non diranno le parti tutte del monde eſſere animate? *Dicſono:* Lo dicono certo, ma de le parti principali et quelle che ſon vere parti del mondo: atteſo che non in minor raggione voglono l'anima eſſere tutta in tutto il mondo, et tutta in qualſivogla parte di quello: che l'anima de gl'animali à noi ſenſibili, é tutta per tutto. *Theophilo:* Hor quali penſate voi che non ſiano parti del mondo vere? *Dicſono:* Quelle che non ſon primi corpi come dicono i' Peripatetici, la terra con le acqui et altre parti, le quali, ſecondo il voſtro dire, conſtituiſcono l'animale intiero, la luna, il ſole, et altri corpi; oltre queſti principali animali ſon quei che non ſono primere parti del' univerſo, de quali altre dicono haver l'anima vegetativa, altre la ſenſitiva, altre la intellettiva. *Theophilo:* Hor ſe l'anima per queſto che é nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete che ſia ne le parti de le parti? *Dicſono:* Voglo, ma ne le parti de le parti de le coſe animate. *Theophilo:* Hor quali ſon queſte coſe che non ſono animate, ó non ſon parte di coſe animate? *Dicſono:* Vi par che n: habbiamo poche avanti gl' occhi? Tutte le coſe che non hanno vita. *Theophilo:* Et quali ſon le coſe che non hanno vita; al meno principio vitale? *Dicſono:* Per conchiuderla, volete voi che non ſia coſa che

Geiſte, der Seele, dem Leben reden; dem Leben, welches alles durchdringt, in allem iſt, alle Materie

non habbia anima, et che non habbia principio vitale? *Theophilo:* Queſto é quel ch'io voglo al fine? *Polihimnio:* Dunque un corpo morto há anima? dunque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, gli miei ſproni, et il mio annulo, et chiroteche, ſerano animate; la mia toga et il mio pallio, ſono animati? *Gervaſio:* Si, meſſerſi, maſtro Polihimnio, per che non? credo bene que la tua toga et il tuo mantello é bene animato, quando contiene un' animal come tu ſei dentro, le botte et gli ſproni ſono animati quando contegnono gli piedi, il cappello é animato quando contiene il capo, il quale non é ſenza anima, et la ſtalla é ancho animata quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la ſignoria voſtra. Non la intendete coſſi, Theophilo? non vi par ch'io l'ho compreſa meglio che il dominus magiſter? *Polihimnio:* Cuium pecus? come che non ſi trovano de gl' aſini etiam, atque etiam ſottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad un archidiaſcalo, et moderator di ludo Minervale per mio? *Gervaſio:* Pax vobis domine magiſter, ſervus ſervorum et ſcabellum pedum tuorum. *Polihimnio:* Male dicat te deus in ſecula ſeculorum. *Dicſono:* Senza colera: laſciatene determinare queſte coſe a noi. *Polihimnio:* Proſequatur ergo ſua ra dogmata Theophilus. *Theophilo:* Coſſi faró. Dico dunque, che la tavole come tavola non é animata, ne la veſte, ne il cuoio come cuoio, ne il vetro come vetro, ma come coſe naturali et compoſte hanno in ſe la materia et la forma: fia pur cola quanto picola, et minima ſi vogla, ha in ſe parte di ſuſtanza ſpirituale, la quale, ſe trova il ſogetto diſpoſto, ſi ſtende ad eſſer pianta, ad eſſer animale et riceve membri di qualſivogla corpo, che comunmente ſe dice animato: perche ſpirto ſi trova in tutte

bewegt, ihren Schoß erfüllt, und ſich dieſelbe unterwirft. Denn die geiſtige Subſtanz kann nicht von der materiellen überwunden werden; ſondern dieſe wird vielmehr von jener beherrſcht.

Principio coelum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunae, Titaniaque aſtra
Spiritus intus alit, totamque infuſa per artus
Mens agitat molem, et toto ſe corpore miſcet.

---

le coſe, et non ó minimo corpuſculo che non contegna cotal portione inſe, che non inanimi. *Polihimnio*: Ergo quidquid eſt, animal eſt. *Theophilo*: Non tutte le coſe che hanno anima ſi chiamano animate. *Dicſono*: Dunque al meno tutte le coſe han vità? *Theophilo*: Concedo che tutte le coſe hanno in ſe anima, hanno vità ſecondo la ſuſtanza, et non ſecondo l'atto, et operatione conoſcibile da peripatetici tutti, et quelli, che la vità et anima definiſcano ſecondo certe raggioni troppe groſſe. *Dicſono*: Voi me ſcuoprite qualche modo veriſimile con il quale ſi potrebe mantener, l'opinion d'Anaxagora che voleva ogni coſa eſſere in ogni coſa, perche eſſendo il ſpirto ó anima ó forma univerſale in tutte le coſe; da tutto ſi puó produr tutto. *Theophilo*: Non dico veriſimile ma vero, perche quel ſpirto ſi trova in tutte le coſe le quali ſe non ſono animali, ſono animate, ſe non ſono ſecondo l'atto ſenſibili d'animalità et vità: ſon peró ſecondo il principio et certo atto primo d'animalità et vità et non dico divantaggio.

De la cauſa, princ. et Vno. pag. 46 — 49.

Wenn alſo Geiſt, Seele, Leben ſich in allen Dingen wieder findet, und, nach Graden, was Weſen hat, davon erfüllt iſt: ſo muß dieſer Geiſt auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft ſeyn. Dem Wandel und dem Untergange ſind allein die äuſſerlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, ſondern von den Dingen ſind; nicht Subſtanzen, ſondern Beſchaffenheiten und Umſtände derſelben.

Morte carent animae, domibus habitantque receptae.

Omnia mutantur, nihil interit.

II.

Von dem materiellen Princip überhaupt; hernach insbeſondre von dem materiellen Princip als Potenz betrachtet.

Demokritus und die Epikuräer, welche behaupten, was nicht Körper ſey, ſey nichts, nehmen die Materie als den einzigen Grund der Dinge an, und gen: ſie ſelbſt ſey die göttliche Natur. Auch die

Cyrenaiker, Cyniker und Stoiker halten die Formen für nichts anderes als gewiſſe zufällige Beſchaffenheiten der Materie. Ich ſelbſt habe dieſer Meynung lange angehangen, weil ihre Gründe ſich weit beſſer aus der Natur, als die Ariſtoteliſchen herleiten und beweiſen laſſen. Nachdem aber mein Geſichtskreis ſich erweitert hatte, und ich nun anfing, der Sache reiflicher nachzudenken, ſchien es mir dennoch nothwendig, zwey Arten der Subſtanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben ſo wie eine höchſte Kraft angenommen werden muß, woraus das wirkſame Vermögen alles anderen Kräfte fließt; ſo muß auch ein entſprechendes Subject, welches eben ſo viel leiden, als jenes wirken kann, ſchlechterdings angenommen werden. Das Vermögen des Einen iſt, zu beſtimmen; das Vermögen des Andern, ſich beſtimmen zu laſſen.

Wenn man die Materie von der Form abſondern will, um ſie beſonders zu betrachten, ſo pflegt man von einer Vergleichung mit den Werken der Kunſt auszugehen. Auf dieſe Weiſe ſehen wir die Pythagoräer, die Platoniker und die Peripatetiker

verfahren. Das erſte beſte Handwerk kann hier zum Beyſpiel dienen. So liegt den Arbeiten des Tiſchlers, das Holz, den Arbeiten des Schmiedes, das Eiſen zum Grunde. Jeder bringt aus Einem und immer nur demſelben, aber ſeiner Kunſt beſonders geeigneten Stoffe, eine Mannichfaltigkeit verſchiedener Dinge hervor, deren Geſtalt, Art, Beſchaffenheit und Gebrauch zwar nicht aus der Natur und dem Eigenthümlichen des Stoffes hergeleitet werden kann, aber welche doch auch ſchlechterdings nicht durch die Kunſt allein und bloß für ſich beſtehen könnten. Eben ſo verhält es ſich in Abſicht der Natur; doch mit dem wichtigen Unterſchiede, daß die Kunſt eine ſchon gebildete und mannichfaltige Materie, deren bloße Oberfläche ſie verändert, aus den Händen der Natur empfängt. Die Natur wirkt aus dem Mittelpuncte gleichſam ihres Gegenſtandes, einer durchaus formloſen Materie; und dieſer ſubjective Gegenſtand iſt nur ein einziger und einfacher, dem ſie alle ſeine Verſchiedenheiten und Beſtimmungen durch die Form erſt geben muß.

Aber dürfen wir eine ſolche formloſe Materie ihmen, wenn wir ſie nirgend finden, und kein

Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? — Wir dürfen es keinesweges. Fehlt es uns aber darum an einem Mittel die Farben wahrzunehmen, weil wir nicht das Ohr dazu gebrauchen können? Freylich, um das von dem Subjecte der Kunst ſo ganz verſchiedene Subject der Natur wahrzunehmen, bedarf es eines andern, als des äuſſerlichen Sinnes: es wird nur durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es aber nicht entgehen kann.

Wie ſich die Form der Kunſt zu der Materie der Kunſt verhält, ſo verhält ſich, unter der gehörigen Einſchränkung, auch die Form der Natur zu der Materie der Natur. Welche unzählige Menge von Verwandlungen ſehen wir nicht die Kunſt mit einer einzigen Materie vornehmen! Hier liegt der gefällte rohe Stamm; dort ſteht ein ausgeſchmückter, mit dem koſtbarſten Geräthe angefüllter Pallaſt. Aehnliche Verwandlungen zeigt uns die Natur. Was erſt Samen war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brodt — Nahrungsſaft — Blut — thieriſcher Samen — ein Embryo — ein Menſch — ein Leichnam; dann wieder Erde, Stein, oder andere Maſſe, und ſo fort. Hier erkennen wir alſo Etwas,

welches ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, und an ſich immer eins und daſſelbe bleibt. Es kann alſo weder Körper ſeyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich und gehen von einer natürlichen Form in die andere über: es kann folglich auch nicht körperlich und ſinnlich dargethan werden.

Da nun aber, dieſem zufolge, alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieſelbe zurückkehren; ſo ſcheint wirklich nichts beſtändig, ewig, und des Namens eines Princips würdig zu ſeyn, als allein die Materie. Die Formen können ohne die Materie, die ſie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt, nicht beſtehen; dahingegen die Materie immer dieſelbe, und immer eben fruchtbar bleibt. Darum ſind nicht wenige, nachdem ſie dem Grunde der natürlichen Formen lange nachgedacht hatten, zuletzt auf den Gedanken gerathen, es wären dieſe Formen bloße Zufälligkeiten, Beſchaffenheiten und Umſtände der Materie. Der Materie allein müſſe folglich Realität, Vollkommen-

heit wirkliches Vermögen zugeſchrieben werden;

keinesweges aber ſolchen Dingen, welche deutlich zu erkennen geben, daß ſie weder Subſtanz, noch Natur, ſondern nur Dinge der Subſtanz und der Natur ſind. Dieſer Lehre, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Princip macht, war auch der Peripatetiſche Maure Avicebron zugethan, der ſie den Gott nennt, in welchem alle Dinge ſind.

Wirklich muß man in dieſen Irrthum gerathen, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweiten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erſte, welche aller Formen Form und Quelle iſt, erkennt, die wir mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt genannt haben.

Aber dieſe erſte allgemeine Form, und jene erſte allgemeine Materie: wie ſind ſie vereinigt, unzertrennlich; verſchieden — und dennoch nur Ein Weſen? Dieſes Räthſel müſſen wir nun aufzulöſen ſuchen.

Das Princip, welches Materie heißt, kann auf zweyerley Weiſe betrachtet werden. Einmal, als Potenz; hernach, als Subject. Wenn wir ſie als Potenz betrachten, fallen alle mögliche Weſen

auf eine gewiſſe Weiſe unter ihren Begriff; und die Pythagoräer, Platoniker, Stoiker und Andere, haben ſie aus dieſer Urſache nicht weniger zu den überſinnlichen, als zu den ſinnlichen Dingen gerechnet. Wir ſehen die Materie nicht ganz ſo an, wie dieſe Weltweiſen, ſondern machen uns von ihr, als Potenz, einen höheren und mehr entwickelten Begriff.

Gewöhnlich theilt man die Potenz, oder das Vermögen, in ein actives und ein paſſives ein. Ich laſſe den activen Modum bey Seite, um bey dem paſſiven zu bemerken, daß man, um ihn nach der Wahrheit zu betrachten, ihn rein und abſolut betrachten müſſe. Nun iſt es unmöglich, irgend einer Sache Daſeyn beyzumeſſen, welcher das Vermögen da zu ſeyn gebräche. Letzteres bezieht ſich aber ſo ausdrücklich auf den activen Modum, daß hieraus ſogleich erhellt, wie der eine ohne den andern nicht ſeyn kann, ſondern beyde ſich einander gegenſeitig vorausſetzen. Wenn alſo von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erſchaffen da war, ſo mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht, und erſchaffen zu werden, da ſeyn. Der Begriff der Materie, als eines paſſiven

Weſens, auf dieſe Weiſe gefaßt, läßt ſich mit dem Begriffe des höchſten übernatürlichen Princips ohne Bedenken vereinigen, und nicht allein alle Philoſophen, ſondern auch alle Gottesgelehrte müſſen ihre Stimme dazu geben. Die vollkommene Möglichkeit des Daſeyns der Dinge, kann vor ihrem wirklichen Daſeyn nicht vorhergehen, und eben ſo wenig nach demſelben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu ſeyn, ohne wirkliches Daſeyn gäbe, ſo erſchafften die Dinge ſich ſelbſt, und wären da ehe ſie da wären. Das erſte und vollkommenſte Princip faſſet alles Daſeyn in ſich; kann alles ſeyn, und iſt alles. Wenn es nicht Alles ſeyn könnte, ſo wär' es auch nicht alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, ſind in ihm alſo ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht ſo die andern Dinge, welche ſeyn und nicht ſeyn, ſo oder anders beſtimmt werden können. Jeder Menſch iſt in jedem Augenblicke, was er in dieſem Augenblicke ſeyn kann; aber nicht alles was er überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn kann. Was alles iſt, was es ſeyn kann, iſt nur ein Einziges, welches in ſeinem Daſeyn alles

andere Daſeyn begreift. Die übrigen Dinge ſind nur was ſie ſind, und jedesmal ſeyn können, einzeln, beſonders, in einer gewiſſen Ordnung und Folge. Alſo iſt ein jedes Vermögen eine Handlung, welche im Princip eingewickelt, ungetrennt, die einfache Handlung des Princips ſelbſt iſt, welche in den Dingen entwickelt, zerſtreut und vervielfältigt erſcheint.

Das Univerſum, die unerzeugte Natur, iſt ebenfalls alles was ſie ſeyn kann in der That und auf Einmal; weil ſie alle Materie nebſt der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt: aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſonderen Theilen, Beſchaffenheiten, einzelnen Weſen, überhaupt ihrer Aeuſſerlichkeit, iſt ſie ſchon nicht mehr was ſie iſt und ſeyn kann; ſondern nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und daſſelbe ſind. Da kein Theil des expliciten Weltalls alles iſt, was er ſeyn kann, wie ſollte das aus lauter ſolchen Theilen beſtehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles iſt,

was ſie ſeyn kann, und nichts ſeyn kann, was ſie nicht iſt?

Unſerem Verſtande iſt es unmöglich, jenes durchaus und ſchlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das ſchlechterdings und durchaus leidende Vermögen iſt, zu faſſen; wir begreifen weder wie Etwas alles ſeyn kann, noch wie es alles iſt; denn unſere ganze Erkenntniß iſt nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältniſſes, welche bey dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, ſchlechterdings Einzigen auf keine Weiſe kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieſes Lichts, noch für die Tiefe dieſes Abgrundes; worüber die Heiligen Bücher, indem ſie beyde äuſſerſte Enden zuſammenfaſſen, mit Erhabenheit ſagen: Tenebrae non obſcurabuntur a te. Nox ſicut Dies illuminabitur. *Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus.*

III.

Von dem materiellen Princip als Subject betrachtet.

Wir haben geſehen, indem wir die Materie als Potenz betrachteten, daß man ihr, ohne der Gottheit zu nahe zu treten, einen höheren Rang anweiſen kann, als Plato in ſeiner Politik und ſeinem Timäus gethan hat. Man hüte ſich nur die Materie der zweiten Gattung, welche das Subject allein der natürlichen veränderlichen Dinge iſt, mit derjenigen zu vermiſchen, welche ſinnliche und überſinnliche Welt mit einander gemein haben. Aller Anſtoß iſt alsdann gehoben, und man wird ohne große Schwierigkeit anerkennen, daß das erſte Princip nicht auf eine unterſchiedene Weiſe, weder mehr formal noch mehr material ſey, welches am Ende zu der Erkenntniß führt, daß der Subſtanz nach alles Eins ſey.

Was nun die Subſtanz angeht, ſo findet ſich nicht, daß weder die Peripatetiker, noch die Platoniker, in Abſicht derſelben einen Unterſchied des Körperlichen und Unkörperlichen gemacht haben; und

es kann ein ſolcher Unterſchied auch nur in Beziehung auf die Form ſtatt finden. Die beſtehenden verſchiedenen Dinge führten uns nothwendig auf ein Princip ihres Beſtehens, auf ein einfaches Grundweſen, in welchem alle Unterſchiede der einzelnen Formen verſchwinden. Wie nun die ſinnlichen Dinge zuſammen ein Subject des Sinnlichen vorausſetzen, ſo ſetzen die intelligibeln ebenfalls ein Subject des Intelligibeln voraus. Beyde erfordern aber nothwendig wieder einen Grund, der ihnen gemein ſey, weil kein Weſen ſeyn kann, welches nicht aus einem Daſeyn hervorginge und darauf beruhte, dasjenige Weſen allein ausgenommen, deſſen Wirklichkeit in ſeinem Weſen ſchon begriffen und vollſtändig gegeben iſt.

Wenn der Körper, wie allgemein zugegeben wird, eine Materie, die nicht Körper iſt, vorausſetzt, dieſe alſo, der Natur nach, dem körperlichen Daſeyn vorhergeht; ſo ſehe ich nicht ein, was die Materie mit den Subſtanzen, welche man unkörperlich nennt, ſo ganz unverträglich machen ſollte. Es giebt ja auch der Peripatetiker genug, welche ſagen: da in den körperlichen Subſtanzen ein gewiſſes for-

melles und göttliches Etwas angetroffen werde, ſo müſſe ein gewiſſes materielles Etwas auch in den göttlichen ſeyn, damit die Ordnungen der niedern und höheren Dinge in einander greifen, und ſich gegenſeitig beſtimmen können. Auch Plotin ſagt in dem Buche von der Materie, daß wenn ſich in der intelligibeln Welt eine Menge und Mannichfaltigkeit von Weſen befinde, ſo müſſe neben dem, was ihre Eigenheiten und Verſchiedenheiten beſtimme, noch etwas ſeyn, was ſie alle mit einander gemein haben. Dieſes, was allen gemein ſey, vertrete die Stelle der Materie; was ihre Eigenheit und Verſchiedenheit beſtimme, die Stelle der Form. Wo keine Verſchiedenheit wäre, da wäre keine Ordnung, keine Schönheit und Zierde. Verſchiedenheit und Ordnung aber laſſen ſich nicht denken, ohne daß man zugleich Materie ſetzt.

Dieſe Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, iſt ein mannichfaltiges Weſen, in ſo fern es die Menge der Formen in ſich ſchließt; in ſich betrachtet aber ſchlechterdings einfach und untheilbar. Sie iſt alles was

kann in der That und auf einmal; und weil

ſie alles iſt, kann ſie nichts insbeſondre ſeyn. Ich geſtehe, daß es nicht für jeden leicht zu faſſen iſt, wie Etwas alle Eigenſchaften, und keine beſitzen, das formelle Weſen von allem ſeyn, und doch ſelbſt keine Form haben könne; doch iſt dem Weltweiſen der Satz bekannt: non poteſt eſſe idem, totum et aliquid. Und was ſehen wir nicht die Materie von unſeren Augen alles ſeyn und werden, ohne daß wir ſie nach einer der beſonderen Contractionen der Form benennen können? Iſt ſie Luft, Feuer, Waſſer oder Erde? Ja, wenn wir auch zu den niedrigeren Gattungen des Individuellen und den bloßen Modificationen der Kunſt herabſteigen: wer wird z. B. jene Contraction durch die Form, welche wir Holz nennen, wer wird den Begriff dieſer Subſtanz aus der Vorſtellung eines Tiſches, Stuhles oder Bettes herleiten wollen? So nimmt die Materie im höchſten Verſtande alle Formen an, ohne durch irgend eine dargeſtellt zu werden. Nullas habet dimenſiones, ut omnes habeat. Aber jene Unendlichkeit von Formen, welche ſie annimmt, nimmt ſie nicht von einem andern und gleichſam nur äuſſerlich an, ſondern ſie bringt

ſie aus ſich ſelbſt hervor. Sie iſt nicht jenes prope nihil, wozu einige Philoſophieen ſie haben machen wollen, und darüber mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen ſind; nicht ein reines, leeres, nackendes Vermögen, ohne Wirkſamkeit, Vollkommenheit und That. Wenn ſie für ſich ſelbſt keine Form hat, ſo iſt ſie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte: ſie gleicht der kreißenden Gebährerinn, wenn ſie die Frucht aus ihrem Schooße drängt.

Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchſten Weſens, deſſen Erkenntniß auſſer dem Bezirke des menſchlichen Verſtandes liegt, können wir uns auf dieſe Weiſe hinaufſchwingen; wohl aber zu der Einſicht, welchergeſtalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem iſt, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch ſie nur Ein Weſen ausmachen. Dieſe Einheit zu erkennen iſt der Zweck aller Philoſophie und Erforſchung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, ſind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches

nie bey der Meynung, jedes Ding ſey Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zuſammengeſetzt, wie die Geſtirne und andere Weſen dieſer Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieſer Meynung ſuchen die Gottheit nicht auſſer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, ſondern innerhalb der Welt und in den Dingen; und dieſes allein macht den Unterſchied zwiſchen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweiſen aus.

Auch Ariſtoteles und ſeine Nachfolger laſſen die Formen aus dem inneren Vermögen der Materie vielmehr hervorgeben, als auf eine andere gewiſſermaſſen äuſſerliche Weiſe darin erzeugt werden; aber anſtatt das wirkſame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben ſie es hauptſächlich in der Entwickelung derſelben nur erkennen wollen; da doch die vollendete, ſinnliche und ausdrückliche Erſcheinung eines Dinges nicht der hauptſächliche Grund ſeines eigentlichen Daſeyns, ſondern nur eine Folge und Wirkung deſſelben iſt. Die Natur bringt ihre Gegenſtände, nicht wie die Kunſt durch Wegnehmen und Zuſammenfügen, ſon-

dern allein durch Scheidung hervor. So lehrten die weiſeſten Männer unter den Griechen, ſo die Morgenländer; und Moſes, da er die Entſtehung der Dinge beſchreibt, führt das allgemeine wirkſame Weſen alſo redend ein: die Erde bringe hervor lebendige Thiere; das Waſſer bringe hervor ſein Lebendiges. So viel, als überhaupt: es bringe die Materie hervor. Denn bey Moſe iſt das materielle Princip der Dinge Waſſer. Den wirkſamen Verſtand nennt er Geiſt. Dieſer ſchwebte auf dem Waſſer, und es wurde Schöpfung. Alles geht, durch Scheidung, allmählich aus dem Gewäſſer hervor.

IV.

Von dem Einen.

So iſt das Univerſum Eins, unendlich, unbeweglich. Es giebt nur Eine abſolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele iſt nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Weſen. Eins das Größte

und Beste, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende, noch Grenze, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil ausser ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachsen noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen; weder von aussen, da ihm nichts äusserlich ist; noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal ist. Seine Harmonie ist eine ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es selbst Jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maaß genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist als es selbst. Es wird nicht gefaßt und

umfaßt, weil es nicht kleiner iſt als es ſelbſt. Es vergleicht ſich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anderes, ſondern Eins und daſſelbe iſt.

Da es Eins und daſſelbe iſt, ſo hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, ſo hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, ſo iſt es nicht zuſammengeſetzt. Es iſt auf gleiche Weiſe das Geſammte und ein Jedes, Alles und Eins; alſo Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr, als ſeine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es iſt keine Sphäre. In einer Sphäre ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie einerley Grenze haben; in dem Weltall hingegen ſind Länge, Breite und Tiefe dieſelben, weil ſie keine Grenze haben, ſondern unendlich ſind. Wo kein Maaß iſt, da ſind keine Verhältniſſe, noch überhaupt Theile, welche ſich vom Ganzen unterſchei-

den. Ein Theil des Unendlichen wäre ſelbſt ein Unendliches; alſo Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterſchieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch Du bleibſt immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und auſſer allem Verhältniſſe gegen daſſelbe, du magſt ein Menſch, eine Ameiſe oder eine Sonne ſeyn. Daſſelbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verſchiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Univerſo iſt der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden*). Es iſt

*) Im Univerſo iſt der Körper nicht vom Puncte unterſchieden, weil Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Actus im Unendlichen eins und daſſelbe; der Punct aber die Potenz der Linie, die Linie die Potenz der Fläche, die Fläche die Potenz des Körpers iſt. Es iſt genau dieſelbe Vorſtellungsart, welche ſich im Spinoza findet. Man würde aber ſowohl den Bruno, als den Spinoza ſehr übel verſtehen, wenn man ihnen die ungereimte Meynung beymäße, es könnten Linien aus Punc-

lauter Mittelpunct; oder ſein Mittelpunct iſt überall, und ſein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter ſagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls ſeinen Sitz, ſey der Mittelpunct eines jeden Weſens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles iſt. Die einzelnen Dinge, welche ſich einander unaufhörlich verändern, ſuchen kein neues Daſeyn, ſondern nur eine andere Art des Daſeyns. Sie ſind; aber ſie ſind nicht alles, was ſeyn kann, in der That und zugleich. Dieſelbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes beſtimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menſchen, einer Pflanze, oder ſonſt eines einzelnen Dinges beſtimmen. Alle gehören zu Einem Daſeyn; nur nicht auf dieſelbe Weiſe. Das Univerſum aber begreift nicht allein alles Daſeyn, ſondern auch alle Weiſen des Daſeyns in ſich; es iſt alles, was ſeyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine ſchlechterdings einfache Weiſe.

---

ten, Flächen und Linien, Körper aus Flächen zuſammengeſetzt werden. Alle Figuration iſt bey ihnen bloße äuſſerliche Determination durch Bewegung.

Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung, Figur und andern Modificationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo, es geschehe nichts neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit, ausser dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die Einzige Substanz; alles ausser ihm ist Nichts.

Die zahlloſe Menge der Wesen befindet sich also im Weltall nicht wie in einem bloßen Behältnisse, oder Raume; sondern es sind diese Heere der einzelnen Dinge, gleich den Säften und dem Blute in dem Leben eines Leibes. Wie die menschliche Seele, untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig ist, indem sie zugleich das Ganze desselben zusammen hält, trägt und bewegt: so ist auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desselben angesehen werden, gegenwärtig; so daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Substanz nach, nur Eins ist. Diese nannte da-

her Parmenides mit Recht das Eine, Unendliche, Unwandelbare. Und wie auch ſeine Lehre, von der wir keine recht beſtimmte und zuverläſſige Nachricht haben, übrigens beſchaffen geweſen ſeyn mag, ſo ſtehet überhaupt doch dieſes einmal feſt: daß alles, was wir an den Körpern, in Anſehung ihrer Bildung, Eigenſchaften, Figur, Farbe und anderer Beſchaffenheiten verſchiedenes wahrnehmen, nichts als äuſſere Geſtalt Einer und eben derſelben Subſtanz ſey, eine veränderliche Erſcheinung eines unveränderlichen ewigen Weſens; und daß in dieſem Weſen alle Geſtalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unſichtbaren Glieder. Durch die Entwickelung dieſer Glieder wird keine andere neue Subſtanz hervorgebracht, ſondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen geſtellt.

Die Bemerkung von dem Samen in Abſicht der thieriſchen Glieder, gilt auch von der Speiſe in Abſicht der Säfte, des Blutes, des Fleiſches, des Samens ſelbſt; eben ſo wieder von den andern Dingen, welche vor der Speiſe vorhergeben; und ſo von Stufe zu Stufe immer weiter hinauf, bis wir zu einem phyſiſchen allgemeinen Weſen, und am

Ende zu jener urſprünglichen allgemeinen Subſtanz gelangen, welche Eine und dieſelbe für alle Dinge, und das Weſen aller Weſen iſt. Wie der Künſtler ſeine Materie jedem Maaße, jeder Geſtalt und Abſicht unterwirft, die Dinge ſeiner Kunſt aber nie die Materie ſelbſt, ſondern nur Dinge von und aus dieſer Materie werden, ſo iſt alles was zu den Verſchiedenheiten der Geſchlechter, Arten und Eigenſchaften gehört, was durch Geburt, Auflöſung, Wechſel und Wandel zum Daſeyn gelangt, kein wahrhaftes Weſen, und ſein Daſeyn kein eigentliches Daſeyn, ſondern es gehört nur zu den Beſchaffenheiten und dem Zuſtande des Weſens, welches in ſich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele, überhaupt das allein Wahre und Gute iſt.

Daß allem Zuſammengeſetzten und Theilbaren etwas nicht Zuſammengeſetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieſes zurückgeführt werden müſſe, iſt eine anerkannte allgemeine Wahrheit. Auch ringt der menſchliche Verſtand unaufhörlich darnach, dieſe Einheit zu ergründen, und läßt nicht ab mit Forſchen und Streben, bis er

entweder ſie ſelbſt in den Dingen, oder wenigſtens für ſeine Vorſtellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden hat.

So haben Einige, um ſich die Art und Weiſe des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Weſen vorzuſtellen, jene beſonderen Subſtanzen als aus der Einheit entſpringende Zahlen betrachtet. Andere wollten lieber das Subſtanzielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Weſen als Figuren anſehen. Die erſte Anſicht iſt die reinere und beſſere. Sie gehört der Pythagoräiſchen Schule, von welcher Plato ſich nur aus Eitelkeit entfernte. Denn ſicher war es ihm nicht unbekannt, daß Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren beſtimmen; dieſe alſo jenen, nicht jene dieſen zum Grunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Subſtanz die körperliche vorausſetze. Maaß ohne Zahl läßt ſich nicht denken; folglich ſind die arithmetiſchen Vorſtellungen und Begriffe ſchicklicher, als die geometriſchen, um uns durch die Menge der Weſen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Subſtanz

und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigenthümliches Wort, oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es Einige Punct, Andere Einheit, wieder Andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspuncte, aus dem er es betrachtete, genannt.

Wie unser Aufsteigen zu demselben, so ist sein Herniedersteigen zu uns. Wir erzeugen, durch Zusammenfassen des Mannichfaltigen, Einheit des Begriffes; das erste Princip erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt, die Mannichfaltigkeit der Wesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maaß noch Verhältniß an; sondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere Substanz, sondern die Substanz im besondern wahr.

Demjenigen, welcher unseren Betrachtungen bis hieher gefolgt ist, kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coincidenz des Entge-

gengeſetzten in der Natur, welche alle Widerſprüche enthalten, aber zugleich ſie in Einheit und Wahrheit auflöſen muß, nicht mehr anſtößig ſeyn. Von dieſer Coincidenz giebt uns nicht allein die Mathematik manche Beyſpiele und Beweiſe; ſondern wir finden ihre Wirklichkeit auch auf jedem andern Wege beſtätigt. Muß nicht das Principiatum von ſeinem Principio allemal weſentlich verſchieden ſeyn? Kälte und Wärme, jedes im niedrigſten Grade, verlieren ſich in Eine und dieſelbe Eigenſchaft, und beweiſen die Identität ihres Princips, deſſen Modificationen, im höchſten Grade, Reſiſtenz, im niedrigſten, Vereinigung erblicken laſſen. Wer ſieht nicht, daß Untergehen und Entſtehen einerley Quelle haben? Die Liebe des Einen iſt der Haß des Andern. In der Subſtanz und dem innerſten Grunde der Dinge iſt alſo Haß und Liebe, Freundſchaft und Streit, eins und daſſelbe. Wie das Princip der Begriffe verſchiedener und ſich einander aufhebender Gegenſtände, nur Ein Princip der Erkenntniß iſt; ſo iſt auch das Princip verſchiedener und ſich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Princip des Daſeyns. Die Mannichfaltigkeit der Ver-

änderungen eines Subjects verhält ſich, wie die Mannichfaltigkeit der Empfindungen durch Einen und denſelben Sinn.

Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äuſſerſten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum nachzuforſchen. Den Punct der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte; ſondern, aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln; dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.

Das höchſte Gut, die höchſte Vollkommenheit und Seligkeit beruhet auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, ſondern der Vereinigung verſchiedener. Es iſt eine ſchwache Rührung, die ein muſikaliſcher Ton für ſich allein zuwege bringt; die Zuſammenſtimmung vieler Töne aber ſetzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines beſondern Gegenſtandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Weſen erfahren, welches alles, was

That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? Je mehr unſer Verſtand die Art dieſes allerhöchſten Verſtandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich iſt, annimmt, deſto richtiger wird unſere Einſicht in das Ganze ſeyn. Wer dieß Eine faßt, der faßt alles; wer dieß Eine nicht faßt, der faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe ſich zum Preiſe des Hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preiſe des unendlichen Weſens, welches Urſache, Princip — Eins und Alles iſt.

Beylage II.

Diokles an Diotima über den Atheismus.

Geliebteſte Diotima!

Alles, was wir von der Geſchichte des einzelnen Menſchen ſowohl, als des menſchlichen Geſchlechtes wiſſen, lehret uns, daß der Atheismus lange nach der Verehrung einer Gottheit, oder nach der Religion entſprungen iſt, und ſeinen Grund in einem Nachdenken hat, welches ſchon eine gewiſſe Uebung des Verſtandes vorausſetzt.

Zur Erkenntniß der Gottheit hingegen, zu irgend einer Verehrung derſelben, oder zur Religion, führet den Menſchen die ganze innere Einrichtung ſeiner Natur.

Dieſen Gedanken näher zu beſtimmen, ſo kann zwar die Trauer über einen Helden, einen Weiſen oder Wohlthäter, welchen uns der Tod entriß, die Hoffnung, und folglich auch die Vorſtellung in uns erregen, daß derſelbe noch am Leben ſey; wir gelangen aber, wenn wir bloß dieſer Spur in der Geſchichte der Menſchheit folgen, nicht weiter, als zu den Geiſtern von Fingals Vätern, oder zu den Laren der alten Perſer und Hetrusker.

Auch gebe ich zu, daß die Furcht, ſie ſey nun dem Menſchen natürlich wegen der Schwäche ſeiner phyſiſchen Wehr, oder zufällig in ihm, weil er einige ſeiner urſprünglichen Kräfte verloren hat, uns antreibt, alles um Hülfe anzurufen, was uns umgiebt; aber dieß iſt bloß die Quelle ſolcher Täuſchungen, wie einſt die Täuſchung des Demoſthenes war, da er, auf ſeiner Flucht, ein Geſträuch um das Leben bat.

Das prachtvolle Schauſpiel dieſes Weltalls hingegen; der ehrfurchterregende Anblick der Sonne, des geſtirnten Himmels, eines Regenbogens; die unendlichen Mannichfaltigkeiten der Natur, welche durch alle Sinne zugleich auf die noch leere Seele

des Menſchen wirkten, ergriffen dieſelbe ganz, und brachten in ihr eine lebhafte, obgleich bloß allgemeine, noch durchaus verworrene Vorſtellung, ohne beſtimmten Begriff hervor. Dieſes Chaos ordnete ſich allmählich. Die Gegenſtände erhielten ihre Umriſſe, vereinzelten, trennten ſich; und die Begriffe von Zahl und Größe fingen an hervorzutreten. Auf die erſte verworrene Vorſtellung, auf jene allgemeine Erſchütterung der Seele folgte ein ſinnloſes Staunen; aber bald hernach machte der Drang der Bewunderung ſich gewaltſam Raum, und ehe der Menſch ſich zu beſinnen vermochte, fühlte er ſchon Regungen der Sehnſucht und Anbetung in ſich entſtehen. Dieß iſt der Augenblick, in welchem ſein ſittliches Organ zuerſt ſich äuſſerte.

Die Anzahl der Gegenſtände aber, ſobald der Menſch angefangen hatte, ſie zu unterſcheiden, war für ſeine Faſſungskraft zu groß. Seine Aufmerkſamkeit blieb daher vorzüglich auf denjenigen gerichtet, welcher ihm als der größte, ſchönſte und glänzendſte erſchien; und dieſer Gegenſtand wurde nun vor allem Uebrigen in ſeinen Augen das Höchſte.

Mir ſcheint es keinesweges ungereimt, anzunehmen, daß dieſer Hang zu dem, was den ſtärkſten Eindruck erregt, gewiſſe Thiere eben ſowohl, als den Menſchen zu Handlungen beſtimmte, welche eine Art von Verehrung anzudeuten ſcheinen; ſo wie jedes heftige Gefühl im Thiere wie im Menſchen analoge Ausdrücke und Handlungen erzeugt, welche Freude, Traurigkeit und Angſt verrathen, und die Quelle ſind, woraus wir die erſten Elemente der Sprache geſchöpft haben.

Ich will dieſen natürlichen und einfachen Gang des Menſchen zu der dunkeln Erkenntniß irgend eines über ihn erhabenen Weſens, von welchem er ſich abhängig fühlt, nicht weiter verfolgen. Genug, wenn wir deutlich eingeſehen haben, daß der Keim des Atheismus in dem erſten Kindesalter der Menſchheit nicht Wurzel faſſen konnte.

Von dem ſittlichen Organ, und den daraus entſpringenden Gefühlen, in ſo fern ſie zur Erkenntniß der Gottheit leiten können, rede ich nicht; weil dieſes Organ in jedem einzelnen Menſchen zu verſchieden, und bisher noch zu wenig zergliedert wor-

den iſt, als daß auf eine allgemeine Annahme deſſelben gerechnet werden dürfte.

Nachdem nun der Menſch, von jenem dunkeln und noch rohen Gefühl einer über die ſeinige erhabenen Macht ergriffen, nach und nach ſeine Zeichen vermehrt, ſeine Einbildungskraft bereichert und geordnet, und die Kräfte ſeines Verſtandes geübt hatte, verſuchte er, um ſich mit dieſer Macht in ein näheres Verhältniß zu ſetzen, das bisherige dunkle Gefühl von ihr in einen deutlichen Begriff zu verwandeln. Er gab dem Weſen, welches er Gott nannte, einen beſtimmten Umriß, eine Geſtalt; und dieſer Gott wurde jetzt ein Gegenſtand, womit auch ſein Verſtand und ſeine Einbildungskraft ſich beſchäftigen konnten. Und da, mit der Vermehrung ſeiner Verhältniſſe, zugleich ſein ſittliches Gefühl war erweitert und in Uebung geſetzt worden, ſo theilte er überdieß noch ſeinem Gotte Sitten mit. Der Erfolg dieſes doppelten Verſuches war, daß der Menſch einen Gott nach ſeinem Bilde geſchaffen hatte; woraus bald eine Mehrheit von Göttern entſtand.

Als hierauf die Philoſophie ihren Urſprung nahm, das iſt: als der Menſch ſich einen hinläng-

lichen Vorrath von Zeichen und Begriffen zur inneren Betrachtung, zur Vergleichung und Verknüpfung, kurz zu den höheren Verrichtungen des Verstandes gesammelt hatte, drangen sich ihm zuerst lauter Gegenstände auf, welche mit dem Physischen zusammenhingen. Alles war bestimmt; alles hatte seinen Umriß; und da es der Mensch leichter fand, dergleichen scharf gezeichnete, selbst den gröbsten Werkzeugen seiner Sinne noch entsprechende Gegenstände zu behandeln, so vernachläßigte er seine inneren Gefühle, um sich bloß mit Begriffen zu beschäftigen.

Der Mensch (als ein mit Vernunft begabtes Wesen) hat einen äusserst merkwürdigen Trieb, welcher genauer zergliedert zu werden verdiente. Er spürt nämlich, sobald seine Selbstthätigkeit sich zu äussern angefangen hat, überall den Ursachen nach: entweder, weil er jeden Augenblick, wo ihn seine Willenskraft zu einer Handlung bestimmt, sich als Ursache fühlt, und er daher, in allem was er sieht, sein Gleichartiges, sein Ich, das Handelnde sucht; — oder, weil ihn sein Hang zum Schönen, Reichhaltigen, Einfachen und Vollkommenen auf jene Verknüpfung von Ursache und Wirkung

führt, die zur Bildung eines Ganzen gehört; — oder auch endlich, weil er beym Heraufsteigen zur Urſache einen Leitfaden zu finden hofft, womit er in die Tiefen der Zukunft, die ihn ruft, ſich hinab wagen könne.

Dieſer Trieb alſo ſpornte den Menſchen an, die Urſache des Weltalls zu erforſchen; da aber, um den Begriff dieſer Urſache auch nur unvollkommen zu bilden, nicht allein die vollſtändige Maſſe der Zeichen für unſere phyſiſchen Begriffe, ſondern auch eine Sprache, das Unendliche unſerer inneren Gefühle darzuſtellen, erfordert wird; ſo iſt offenbar, daß der Menſch in dieſem zu einer ſolchen Erforſchung noch unreifen Zuſtande, ſich mit der bloßen Erkenntniß des Weltbaues hätte begnügen müſſen. Um zu dieſer Erkenntniß zu gelangen, hatte er ſich den allgemeinen Begriff der Materie gebildet, den ihm ſeine äuſſeren Sinne mit Klarheit angaben. Von dieſem Begriffe zu den Atomen war der Uebergang natürlich und nothwendig. Das kleine, aber beſtimmte, noch in die Sinne fallende Atom war das Aeuſſerſte alles Sichtbaren und Fühlbaren. Alle Atome zuſammen machten dieſe Welt aus.

Eins fehlte jetzt noch dem Menſchen zur vollſtändigen Löſung ſeiner Aufgabe, und es war ihm leicht, dieſes Eine hinzuzufinden. Er ſchrieb der Materie das Princip einer inneren, mit ihrer Natur verknüpften Bewegung zu; durch Hülfe dieſer verborgenen Kraft, glaubte er den Grund, die Entwicklung und Ewigkeit der Welt, gleichſam mit Augen zu ſehen; und die Frage von der Entſtehung derſelben und der Quelle ihrer Beſchaffenheiten hielten die Weiſen der damaligen Zeit für hinlänglich beantwortet, wenn ſie ſagten: die Welt iſt da und iſt ſo beſchaffen, weil ſie da und ſo beſchaffen iſt. Dieß iſt der einfache und vollkommene Atheismus. Die Gottheit war nunmehr entbehrlich geworden; man verlachte, als erträumte Weſen, die Götter, die man ſich gebildet hatte; und das Anſehen, welches dieſe noch eine Zeitlang bey dem Volke behielten, hatten ſie, wie Monarchen und Deſpoten das ihrige, bloß dem ſie umgebenden Heere ihrer Diener zu verdanken.

Man nahm indeſſen eine gewiſſe Regelmäßigkeit in der Folge der Naturerſcheinungen wahr; fühlte in ſich ſelbſt ein inneres, die Materie modificiren-

des Princip, welches man Seele nannte: und von dieſem Princip bis zur Wahrſcheinlichkeit, daß das ganze Weltall von einem ähnlichen Princip modificirt werde, war nur noch ein kleiner Schritt.

Sokrates erſchien; dieſer überſchwengliche Geiſt, der es zuerſt mit Ernſt wagte, ſein Inneres zu durchforſchen. Er entdeckte darin eine andere Welt, weit reichhaltiger, als diejenige, welche ſeine äuſſeren Sinne ihm offenbarten; eine Welt, worin der Menſch einigermaſſen erfährt, was Hervorbringen iſt; indeſſen er in jener nur leidend wahrnimmt, was hervorgebracht wird. In der Regelmäßigkeit der Natur erblickte Sokrates Geſetze; und ſein innerer Sinn verfolgte dieſe Spur hinauf bis zu dem höchſten Geſetzgeber, der ſowohl die Dinge als ihre Geſetze erſchafft, und deſſen Begriff durch die phyſiſche Welt nicht gegeben, ſondern nur veranlaßt werden kann.

Wahre Gotteserkenntniß, (ſoweit der Menſch in dieſer Lage derſelben fähig iſt), und vernünftige Gottesverehrung hatten jetzt in dem Herzen ſolcher Männer ihren Sitz, welche, gleich dem Sokrates, das Endliche der phyſiſchen, und das Unendliche der

Der raſchen, von ihren Banden kaum befreyten, noch ungezähmten und zügelloſen Einbildungskraft däuchte jetzt nichts mehr dunkel noch unmöglich. Da man ehemals bloß die Welt aus der Materie gebildet hatte, ſo gelang es nunmehr, einen Gott daraus zu machen; und hieraus entſtand jener Proteus eines zweydeutigen Atheismus, der, nach jeder Vorſtellungsart ſich bequemend, unter einer und ebenderſelben Geſtalt, uns, nach Belieben, bald ein Chaos, bald einen Gott zeigt.

Indeſſen waren große Geiſter, in ihrer Muße, beſchäftigt geweſen, die übergebliebenen koſtbaren Keime der Geometrie, welche die tiefſinnigen Alten aus der ſichtbaren Welt abgeſondert hatten, zu ſammeln. Dieſe Keime, mit Sorgfalt gepflegt, hatten das glücklichſte Gedeihen; und aus ihnen ſproßte eine intellectuelle Welt hervor, die dem Anſchein nach eben ſo reich, als die wirkliche ſinnliche Welt, und ſelbſt als die ſittliche war, welche Sokrates zuerſt entdeckt hatte.

Gleichwohl ſchränkte ſich alles, was durch den mühſamen Fleiß dieſer Männer war errungen worden, bloß auf zwey, aber allerdings ſehr wichtige

Vortheile ein. Der Eine war: man hatte dem Verſtande die möglich beſte Uebung verſchafft; der Andere: mit der Wahrheit war man ſo vertraut geworden, daß man ſie nirgend mehr vermiſſen wollte. Im Grunde war jedoch dieſe, eine ſo reizende Form tragende, Geometrie nichts als ein körperloſes Schattenweſen; oder richtiger, ein bloßes Werkzeug, — der Leyer des Orpheus gleich, welche Thiere und Bäume nur alsdann an ſich zog, wenn ſein erhabener Geſang ſich dazu hören ließ.

Endlich ſetzten ſich einige große Geiſter in den Beſitz der Geometrie. Keppler, Newton, Huygens führten ſie von neuem zur Naturlehre zurück, von welcher ſie ſich abgeſondert hatte. Alle ihre ſeit jener Trennung erworbene Reize theilte ſie nun der Naturlehre mit; gab derſelben ſchärfere Umriſſe; legte ihr das Gewand der Wahrheit an, und bereicherte ſie mit den Entdeckungen und Beweiſen von den Geſetzen der Materie, deren Richtigkeit und Wirklichkeit durch die Folge der Naturerſcheinungen beſtätigt wurde.

Der Menſch hatte Urſache ſtolz auf ſeine bisherigen Bemühungen zu ſeyn. Es war ihm gelun-

gen zu begreifen, was er ſah und was er fühlte. Er hatte die gegen ihn gekehrten Seiten des Weltalls genau beleuchtet, hatte ſich eine Mechanik gebildet, welche die Materie nach ſeinen Bedürfniſſen modificirte, und hatte in gewiſſer Abſicht die Naturlehre ſeiner Herrſchaft unterworfen.

Unwiſſend war er noch als eingeſchränktes Weſen; aber zugleich wiſſend, als verſtändiges Weſen, indem er von dieſer göttlichen Geometrie ſich keinen Schritt entfernte.

Zu dieſer Höhe brachten Newtone unſere Kenntniſſe in der Naturlehre, und überall lag derſelben Wahrheit zum Grunde. Dieſe großen Männer hatten gleichſam die Handgriffe der Gottheit bey ihren Werken aufgeſpürt; ſie hatten die Geſetze der Bewegung, der Anziehungskraft, der Schwere, und ſo vieler anderer Kräfte, oder auch ſo vieler verſchiedener Modificationen nur einer und ebenderſelben Kraft, aus ſichtbaren und fühlbaren Wirkungen derſelben bewieſen; aber niemals errötheten ſie, ihre Unwiſſenheit in Abſicht der erſten Urſache von dieſem allem zu geſtehen. Die Folge davon war, daß er erreichte bewundernswürdige Umfang ihrer wirk-

lichen Erkenntniſſe, verbunden mit der Einſicht ihrer Unwiſſenheit, ſie dem großen Beweger des Alls näher brachte, und ſie mit Anbetung gegen ihn erfüllte.

Newton erſtaunte mit Recht über ſeine Entdeckungen, deren Grenzen jedoch ſein großer Verſtand erkannte. Seine Nachfolger erſtaunten auch darüber; aber ſtolz, ſoviel von ihm gelernt zu haben, und zugleich eiferſüchtig auf ſeinen Ruhm, wollten ſie wiſſen, was dieſer große Mann zu wiſſen ſich nie angemaßt hatte. Sie ſahen mit ihren Augen die erſtaunlichen Wirkungen, welche ſie, mit Hülfe ſeiner erhabenen Mechanik, auf die Materie, die ſie unter Händen hatten, hervorzubringen vermochten; und zogen nun hieraus folgenden Schluß. Wenn die Urſache der Anziehung, der Schwere, der Bewegung, des Denkens, kurz alles deſſen, was zu der ſogenannten metaphyſiſchen Welt gerechnet wird, Materie wäre, obgleich eine weit feinere, als diejenige iſt, welche wir mit unſeren unvollkommenen Augen ſehen; ſo müßte auch auf dieſe weit feinere Materie eine ſolche Anwendung unſerer Mechanik möglich ſeyn, daß dadurch die Wirkungen der Schwere,

der Anziehung, des Vermögens zu denken, u. ſ. w. ſich hervorbringen ließen. Sollte es nun unſerer glücklichen Einbildungskraft gelingen, den Mechanismus oder die Modificationen zu errathen, woraus nothwendiger Weiſe jene Wirkungen, deren Urſache wir ſuchen, erfolgen müßten; ſo wäre augenſcheinlich dargethan, daß alles, was wir in der Natur erblicken, nichts als verſchiedentlich modificirte Materie ſey. Und was anderes, als dieſes letztere, dürfen wir vermuthen, da wir wirklich nichts ſehen, nichts fühlen noch riechen können, was nicht Materie iſt?

Augenblicklich nahm jetzt die glückliche Einbildungskraft dieſer Herren ihren Flug, gerade wie zu den Zeiten des Carteſius; nur mit dem Unterſchiede, daß die Einbildungskraft ſeitdem mit den Ideen des an Ideen aller Art fruchtbarſten Jahrhunderts, welches je geweſen iſt, ſich bereichert hatte: und Carteſius, der ſein ſonderbares Lehrgebäude bloß um ſeiner andern Abſichten willen zu errichten genöthigt war, hätte ſchwerlich den Muth gehabt, einer mit ſolchen Materialien verſehenen Einbildungskraft, als jetzt die unſrige iſt, den Schwung zu geben.

Vielleicht iſt niemals von den Menſchen auf die Ründung eines Syſtems, und die Mittel, ihm eine leichtere Ausbreitung zu verſchaffen, ſo viel Geiſt verſchwendet worden, als jetzt von den Materialiſten auf den zarten und künſtlichen Bau ihrer Kügelchen, ihrer Afterkegel, Faſern, Häkchen und Ringe, und auf ihre zu- und ausſtrömenden Materien verſchwendet wurde, durch deren Hülfe ſie zwiſchen Phyſik und Metaphyſik eine ſo innige Verbindung zuwege brachten, daß nunmehr das Ganze dieſes Weltalls die entzückendſte Gleichartigkeit, und eine Einfachheit erhielt, die jedes andere Princip, auſſer der ſich ſelbſt beſtimmenden Materie, als überflüſſig und entbehrlich ausſchloß.

Von dem unwiderſtehlichen Reize dieſes Syſtems kann man ſich einen Begriff machen, wenn man ſieht, daß mit der Philoſophie ſich abgebende Gottesgelehrte ſogar, bey allem Eifer für Orthodoxie, den ſie noch haben mögen, die kleine Unbeſonnenheit begehen, das Anſehen des Glaubens an die Gottheit, der ſie dienen, auf das Spiel zu ſetzen, bloß um einige Anſprüche auf den ſchmeichelhaften

Ruhm zu erwerben, daß auch ſie eine kleine Welt erſchaffen — oder wenigſtens zuſammen ſetzen können.

Dieß iſt der dritte Atheismus. Seine Quelle liegt in den Anmaßungen einer übermüthig gewordenen Vernunft.

Sie ſehen, daß dieſer Atheismus, und der erſte und älteſte, im Grunde einerley Gattung ſind; indem beyde die Materie zur einzigen Grundlage haben. Nur iſt der Unterſchied ſehr groß zwiſchen einer rohen Materie, von welcher man mit Genauigkeit noch keine Geſetze, keine Eigenſchaften kennt, und die der Einbildungskraft nichts als eine todte Maſſe darbietet: und einer Materie, an welcher ſo viele Jahrhunderte lang der Fleiß der Menſchen ſich geübt hat; einer Materie, die von denſelben zerlegt worden iſt, damit ihre Theile deſto beſſer bearbeitet würden; der man, um eine Größenlehre zu bilden, den Begriff des Umriſſes, und um eine Arithmetik zu Stande zu bringen, den Begriff der Zahl entriſſen hat, und welche jetzt, nachdem dieß alles wieder zuſammengefügt worden iſt, als ein völlig ausgebildeter Gegenſtand ſich der inneren Anſchauung rſtellt.

Der erſte Atheismus, welcher einer in ihrer Einſicht noch zu beſchränkten Vernunft ſein Daſeyn zu verdanken hatte, verlor ſich von ſelbſt, ſobald man anfing, auch die ſittliche Welt mit Ernſt zu betrachten.

Der zweite — ein bloßer, oft aus richtigen Vernunftſchlüſſen gefolgerter, in Gleichgültigkeit ausartender Unglaube — findet in dem Schooße wahrer Weltweisheit ſeine Geneſung.

Der dritte aber, dieſe rieſenhafte Geburt unſeres thörichten Stolzes, wird nicht eher geſtürzt werden, als bis der Menſch mit folgenden unläugbaren Wahrheiten ſich vertrauter gemacht hat: nämlich, daß die Materie nur ein Wort iſt, wodurch man die wirklichen Weſenheiten bezeichnet, in ſo fern zwiſchen dieſen Weſenheiten und unſeren jetzigen Organen Beziehung iſt; daß wir von der Materie nicht mehr Eigenſchaften wahrnehmen können, als wir Organe haben; und daß, wenn in der Folge unſeres Daſeyns wir entweder mehr oder andere Organe erlangen ſollten, alsdann auch die Materie (wenn man dieſes Wort als Zeichen für die in jedem Zuſtande uns bekannten Weſenheiten beybehalten will)

verhältnißmäßig uns entweder mehr, oder andere Eigenſchaften entdecken wird.

Sie werden lächeln, liebe Diotima, daß ich mir habe einfallen laſſen, auf ſo wenig Seiten einen Gegenſtand abzuhandeln, der, um ganz auseinander geſetzt zu werden, einige hundert erforderte. Ich fürchte, unſer Freund Jacobi wird eben ſo darüber urtheilen; dieß ſah ich aber nach der Hand erſt ein.

Leben Sie wohl, und der alleinige Gott ſegne Sie.

Den 7ten Sept. 1787.

Beylage III.

Seite 48. „Mein kindiſcher Tiefſinn brachte mich „im achten oder neunten Jahre zu gewiſſen ſonder„baren — Anſichten (ich weiß es anders nicht zu „nennen) die mir bis auf dieſe Stunde ankleben.“

Herr Rehberg hat dieſer Stelle in ſeiner Recenſion meines Geſpräches über Idealismus und Realismus (Allg. Lit. Zeit. 1788. zweiter Band. S. 112.) auf eine Weiſe gedacht, die mich nöthigt, eine Erklärung darüber zu geben.

Es war nämlich jenes Sonderbare, eine von allen religiöſen Begriffen ganz unabhängige Vorſtellung endloſer Fortdauer, welche mich in dem angezeigten Alter, bey dem Nachgrübeln über die Ewigkeit a parte ante, unverſehens mit einer Klarheit anwandelte, und mit einer Gewalt ergriff, daß ich

mit einem lauten Schrey auffuhr, und in eine Art von Ohnmacht ſank. Eine ſehr natürliche Bewegung zwang mich, ſobald ich wieder zu mir ſelbſt kam, dieſelbe Vorſtellung in mir zu erneuern, und der Erfolg war ein Zuſtand unausſprechlicher Verzweiflung. Der Gedanke der Vernichtigung, der mir immer gräßlich geweſen war, wurde mir nun noch gräßlicher; und eben ſo wenig konnte ich die Ausſicht einer ewigdauernden Sortdauer ertragen.

Es würde ermüdend für den Leſer ſeyn, wenn ich die Geſchichte dieſer ſonderbaren Plage hier umſtändlich fortſetzen wollte. — Erläutern möchte ich ſie nicht, wenn ich es auch könnte. Genug, ich brachte es allmählich dahin, ſeltener davon ergriffen, und, nach einigen Jahren, ihrer ganz los zu werden. Nun vergaß ich auch bald jede Vorſorge, die ich bisher angewendet hatte, ſie von mir entfernt zu halten, und glaubte zuletzt nicht mehr, daß ſie das Eigene wirklich haben könnte, wodurch ſie mir ſo furchtbar geworden war.

Ohngefähr von meinem ſiebenzehnten bis in mein drey und zwanzigſtes Jahr hatte ich mich in

dieſem letzteren Zuſtande befunden, als auf einmal die alte Erſcheinung wieder vor mich trat. Ich erkannte ihre Eigene gräßliche Geſtalt, war aber ſtandhaft genug, ſie feſt zu halten für einen zweiten Blick, und wußte nun mit Gewißheit, ſie war! Sie war, und hatte ein in dem Maaße objectives Weſen, daß ſie jede menſchliche Seele, in welcher ſie Daſeyn erhielt, gerade ſo wie die meinige afficiren müßte.

Seitdem hat dieſe Vorſtellung, ohngeachtet der Sorgfalt, die ich beſtändig anwende ſie zu vermeiden, mich noch oft ergriffen. Ich habe Grund zu vermuthen, daß ich ſie zu jeder Zeit willkührlich in mir erregen könnte, und glaube, es ſtände in meiner Macht, wenn ich ſie einige Male hintereinander wiederholte, mir in wenig Minuten dadurch das Leben zu nehmen.

Wieviel man nun auch hievon möchte abziehen wollen, ſo wird es doch immer merkwürdig bleiben, daß eine vom Menſchen ſelbſt in ihm hervorgebrachte bloß ſpeculative Vorſtellung auf ihn ſelbſt ſo fürchterlich zurück wirken könne, daß er die Ge-

fahr, ſie zu erwecken, mehr ſcheut, als jede andere Gefahr.

Unmittelbar vor der Stelle, welche dieſe Erzählung veranlaßt hat, ſteht in meinem Briefe: „Ich ging noch im Polniſchen Rocke, da ich ſchon „anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu „ängſtigen.“ Ueber dieſe Stelle machte der ſelige Hamann eine Anmerkung, die zwar nicht zum Sinne der Worte, wie ſie jedermann verſtehen wird, paßt, aber eben deßwegen hier eine gute Wirkung thun kann.

„Dinge einer andern Welt. Quot ca„pita, tot ſenſus. Alſo giebt es ſo viel Welten, „als es Menſchen giebt, und dennoch nur Eine ge„meinſchaftliche Natur, die unſer Geſchlecht von al„len übrigen Geſchöpfen der Erde, des Abgrundes „und des Himmels unterſcheidet. Im genauen „Verſtande iſt nur Eine Welt, wie Ein Urheber, „Ein Deſpot ſeines Werks und Eigenthums. Din„ge einer andern Welt ſind daher nichts als „gewiſſe ſonderbare Anſichten der uns allein ebenen gegenwärtigen, veränderlichen ſinnlichen

„Natur. Die Splendida miseria unſerer Sprache „giebt zu unzähligen Mißverſtändniſſen von ähnlicher „Art Anlaß. Alle entia rationis, alle Anſchauun„gen und Erſcheinungen von Irrthum und Wahr„heit, alle Vorurtheile und Vorausſetzungen menſch„licher Begriffe und Theorieen ſind gleichſam Dinge „einer andern — als wirklichen Welt, die „unmöglich mit dem für uns unermeßlichen Zuſam„menhange übereinſtimmen können: ſondern die „willkührlichſten Verſtümmelungen deſſelben, welche „nach den willkührlichſten Geſetzen unſerer Einbil„dungen und Leidenſchaften, und den Schranken „unſerer mannichfaltigen Kräfte gemäß, theils ab„geſondert, theils zuſammengeſetzt werden."

Von dieſer Anmerkung habe ich unter den nachgelaſſenen Papieren meines Freundes nicht weniger als zehn verſchiedene Entwürfe gefunden. Darunter iſt mir der eben mitgetheilte, als der planſte, wenigſtens was den Eingang betrifft, vorgekommen. Nun will ich auch noch den letzten, den er ſelbſt mir den ſiebenten May 1788. von Münſter aus zuſchickte, hieher ſetzen. Den Raum dazu werden

mir diejenigen Leſer, welche ich mir bey meiner Arbeit am liebſten denke, gern vergönnen.

„Quot capita, tot ſenſus. Geſetzt alſo auch „ſoviel Welten als Menſchen: ſo unterſcheidet ſich „dennoch unſer Geſchlecht durch Eine allen gemein„ſchaftliche Natur von ſämmtlichen übrigen Geſchöp„fen der Erde, und es giebt weder mehr Welten „noch mehr Götter; ein einiger Gott und Herr, „deſſen Meiſterſtück und Eigenthum Ἓν και παν „ſeyn muß. Dinge einer andern Welt ſind „alſo im Grunde nichts, als gewiſſe ſonderbare An„ſichten dieſes nicht nur zu unſerem Standpunc„te (δος μοι που στω), ſondern auch zu unſerem „Wirkungskreiſe (και κινησω την γην), ge„gebenen und allein gegenwärtigen Weltalls. Der „Verf. wiederholt alſo idem dem Sinne nach, per „aliud nach dem Buchſtaben. Die Splendida mi„ſeria unſerer menſchlichen Sprache iſt an ſolchen „Mißverſtändniſſen Schuld. Alle entia rationis, „alle Anſchauungen von Erſcheinungen, von Irr„thum und Wahrheit, alle Vorurtheile und Vor„ausſetzungen ſind gleichſam Dinge einer andern als „wirklichen Welt, die unmöglich mit dem für uns

„unermeßlichen Zuſammenhange übereinſtimmen kön-
„nen; ſondern optiſche Verkürzungen oder Verſtüm-
„melungen deſſelben, welche nach ſehr willkührlichen
„Geſetzen unſerer Einbildungskraft und herrſchenden
„Leidenſchaft, und nach den Schranken unſerer man-
„nichfaltigen Sinnlichkeit, theils abgeſondert, theils
„zuſammengeſetzt werden.“

Beylage IV.

Seite 58. f. „Das nicht allein. Ich glaube eine „verſtändige perſönliche Urſache der Welt. Leſ„ſing. O, deſto beſſer! Da muß ich etwas „ganz neues zu hören bekommen!"

Ueber dieſe Stelle ſagt Herder in ſeinem Geſpräche: Gott, S. 135*), folgendes:

*) Der erſten Ausg. von 1787, auf welche ſich auch alle folgende Hinweiſungen beziehen. Die zweite „abgekürzte und vermehrte" Ausgabe dieſes Geſprächs erſchien erſt dreyzehn Jahre ſpäter, und ich habe nichts in ihr gefunden, daß mich hätte nöthigen mögen, etwas von dem in den Beylagen IV. und V. Geſagten zurück zu nehmen, oder auch mich bewegen können, neue Gründe dafür beyzubringen. Gern aber verweiſe ich hier nochmals auf die Abhandlung über den Pantheismus, von Kraus, und daneben, ja hier vornehmlich, auf die vor kurzem erſchienene treffliche Schrift über das Syſtem des Spinoza, von Her-

„Leſſing hört von einer verſtändigen, perſön-
„lichen Urſache der Welt, und freuet ſich dabey
„nach ſeiner Art, daß er jetzt etwas ganz neues
„zu hören bekommen werde. Am Verſtande Gottes
„konnte Leſſings Verſtand nie zweifeln; ſeine Neu-
„gierde war alſo auf die perſönliche Urſache der
„Welt gerichtet, und darüber konnte er natürlich
„nichts neues erfahren. Der Ausdruck Perſon,
„ſelbſt wenn ihn die Theologen gebrauchen, die ihn
„aber nicht einmal der Welt entgegen ſetzen, ſon-
„dern nur als Unterſchied im Weſen Gottes anneh-
„men, iſt, wie ſie ſelbſt ſagen, bloß anthropopa-
„thiſch; philoſophiſch konnte alſo hierüber nichts
„ausgemacht werden.“

Unter den vielen ſonderbaren Stellen des Her-
deriſchen Geſprächs, nimmt ſich dieſe durch eine ge-
wiſſe Fülle des Ungemeinen aus.

---

bart, unter dem Titel: Geſpräche über das Böſe.
„Ich vermiſſe bey Spinoza, ſagt der Verfaſſer (S. 19.),
„eben ſowohl das Gute in der Höhe, als das
„Böſe in der Tiefe.“ — Aus dem innerſten Grunde
meines Herzens und Geiſtes füge ich dieſem vollwichtigen
Spruche ein Ja und Amen hinzu.

Die Frage war, ob die Urſache der Welt, das iſt, das höchſte Weſen, bloß eine ewige unendliche Wurzel aller Dinge, eine natura naturans, eine erſte Springfeder, oder ob ſie eine Intelligenz ſey, die durch Vernunft und Freyheit wirke; und da war meine Meynung: dieſe erſte Urſache ſey eine Intelligenz *).

Von einer Intelligenz ohne Perſönlichkeit hatte ich keinen Begriff, und ich bin überzeugt, daß auch Leſſing ſo wenig einen davon zu haben wähnte, als irgend ein Menſch ihn wirklich zu haben im Stande iſt.

Einheit des Selbſtbewußtſeyns macht die Perſönlichkeit aus, und ein jedes Weſen, welches das Bewußtſeyn ſeiner Identität hat: eines bleiben-

*) „Ein Weſen, welches fähig iſt, nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln, iſt eine Intelligenz, ein vernünftiges Weſen; und die Cauſalität eines ſolchen Weſens, nach dieſer Vorſtellung der Geſetze, ein Wille deſſelben. Ein Weſen, welches durch Verſtand und Willen die Urſache (folglich der Urheber) der Natur wäre, würde die höchſte Intelligenz ſeyn; alſo Gott.“ Kritik der pr. Vern. S. 225. u. 226. Kritik der reinen Vern. S. 659. in der erſten Ausg. S. 631.

den, in ſich ſeyenden und von ſich wiſſenden Ich, iſt eine Perſon. Wenn ich alſo, wie Kant behauptet, zweifeln kann, ob mein Bewußtſeyn nicht fließend ſey, ſo iſt es möglich, daß ich an meiner eigenen Perſönlichkeit (das iſt, der wirklichen Identität meines Subjects) zweifle; an der Perſönlichkeit Gottes aber und ihrer durchgängigen Wahrhaftigkeit kann ich nie zweifeln, ſobald ich Gott Bewußtſeyn: In ſich ſeyn und ſich wiſſen, das Ich bin, zuſchreibe.

Wir müſſen daher, wenn wir nicht die Region des Denkbaren ganz verlaſſen und ohne allen Begriff urtheilen wollen, nothwendig der höchſten Intelligenz auch den höchſten Grad der Perſönlichkeit, das iſt die Vollkommenheit des In ſich Seyns und von ſich Wiſſens, zuerkennen.

Niemand vor Herder, daß ich wüßte, hat hierüber anders gedacht, und es iſt wirklich etwas ganz neues von ſeiner Seite, wenn er behauptet, Leſſing hätte als auf etwas unerhörtes aufmerken müſſen, da er von der Erſten Urſache der Dinge, als einem perſönlichen Weſen reden hörte.

Nur deßwegen verdiente dieſe Sache eine Erörterung, weil der Nichtperſönliche Gott ein nothwendiges Bedürfniß jener dichteriſchen Philoſophie iſt, welche zwiſchen Theismus und Spinozismus gern in der Mitte ſchweben möchte, und viele Anhänger unter uns gefunden hat. Dieſe Philoſophie geht von dem wahren Satze aus, daß der Göttliche Verſtand kein menſchlicher Verſtand, und der Göttliche Wille kein menſchlicher Wille ſeyn kann. Dieſen wahren Satz dehnt ſie hernach bis zur Vertilgung der Wurzel alles vernünftigen Denkens und Handelns, des Princips aller Intelligenz, das iſt, des perſönlichen Daſeyns aus, ohne zugleich, mit dem conſequenten Spinoza, behaupten zu wollen, daß die oberſte Urſache der Dinge keine Intelligenz ſeyn könne. Was ſoll ich aber unter einer Intelligenz verſtehen, die von allem, was ich mir bey einem verſtändigen Weſen denke, gar nichts an ſich hat? — Schlechterdings Nichts kann ich darunter verſtehen; denn nicht nur alle Aehnlichkeit, ſondern auch alle mögliche Analogie wird durch die Wegräumung des perſönlichen Daſeyns aufgehoben, ſo daß kein Schatten noch Schimmer eines

Wesens, nicht einmal soviel als zu einem Hirngespinst erfordert wird; sondern nur ein Wort ohne Sinn, ein bloßer leerer Schall übrig bleibt.

Was nun eine solche verständige, ja auch weise und gütige Ursache der Dinge, die weder extramundan, noch supramundan, auch nicht die Natur selbst, am allerwenigsten aber ein persönliches Wesen ist, zu dessen Natur es gehört, sich Zwecke vorzusetzen — bey der philosophischen Anwendung ihres undenkbaren Begriffs erfahren, und in welche Collisionen sie mit der Natur, und hinwieder die Natur mit ihr gerathen müsse, braucht nicht erst errathen zu werden, sondern liegt in mehr als einem Beyspiele jedermann vor Augen.

Wider diese, Vernunft und Sprache verwirrende, Predigt (ich weiß kein anderes Wort) habe ich mich schon in der ersten Ausgabe der Briefe über Spinoza erklärt, und meine Absicht, sie durch eine gründliche Darstellung des in allen seinen Theilen fest zusammenhängenden unbekehrbaren Spinozismus zu stören, frey entdeckt*). Ausführlicher

*) Erste Ausgabe. S. 268. 169. u. 170. die Note.

äuſſerte ich mich nachher darüber in den Betrachtungen über den frommen Betrug, und verſprach, die Unmöglichkeit eines Mittelſyſtems zwiſchen Theismus und Spinozismus, und das Ungereimte ihrer Vermiſchung, in dieſer zweiten Auflage in ein noch helleres Licht zu ſtellen. Die unmittelbar folgende Beylage wird mehr über dieſen Gegenſtand enthalten, den ich nicht aus den Augen zu laſſen Willens bin.

Beylage V.

Seite 61. „Es gehört zu den menſchlichen „Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das „erſte und vornehmſte betrachten, und aus ihm „alles herleiten wollen; da doch alles, ſammt den „Vorſtellungen, von höheren Principien abhängt. „Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, ſind offenbar in „einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht „damit erſchöpft iſt. Sie muß unendlich vortrefflicher ſeyn, als dieſe oder jene Wirkung; und ſo „kann es auch eine Art des Genuſſes für ſie geben, der nicht allein alle Begriffe überſteigt, ſondern völlig auſſer dem Begriffe liegt. Daß wir „uns nichts davon gedenken können, hebt die Möglichkeit nicht auf.“

Hiebey erinnert Mendelsſohn: „Dieſer Einfall „iſt ganz in Leſſings Laune. Einer von ſeinen

„Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleich-
„sam über sich selbst hinauszuspringen. Zweifeln,
„ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Be-
„griffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe
„liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich
„selbst hinaus . . . . . Mir ist niemals eingefallen,
„auf meine eigenen Schultern steigen zu wollen,
„um eine freyere Aussicht zu haben . . . . . .
„Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen
„Einfall Lessings kein sonderliches Gewicht zu legen."

Ich legte gar kein Gewicht darauf, wie es die unmittelbare Fortsetzung des Gesprächs genug zu erkennen giebt; und sehr glücklich hat, nach meinem Urtheile, Mendelssohn diesen Einfall mit einem Versuche, über sich selbst hinaus zu springen, verglichen *).

---

*) Begriff wird hier in der weitesten Bedeutung, für transcendentale Apperception oder reines Bewußtseyn genommen. Ein Genuß, welcher ausser diesem Begriff läge, wäre ein Genuß ohne Geniessen.

Ich muß hier noch anmerken, daß Lessing in einer folgenden Unterredung mich über diesen Punct auf Hume's nachgelassene Gespräche (über die natürliche Religion; die zweite Abthei-
3) verwies. Ich wagte nicht, in meinem ersten Briefe an

Deſto befremdender mußte es für mich ſeyn, nachher mehrmals dieſe Aeuſſerung Leſſings, als einen Beweis, ich weiß nicht von was für einer, mit dem Syſtem, welches ich ihm beygemeſſen, unverträglich ſeyn ſollenden Theologia Naturali, zu der er ſich damit bekannt hätte, herbeygeführt zu ſehen.

Anders ſind von Herder dieſe Worte Leſſings genommen worden, welcher ſie in ſeinem vierten Geſpräche über Gott als einen Beweis anführt, daß Leſſing bey Spinoza nur auf halbem Wege ſtehen geblieben ſey, weil er ſonſt den Begriff ſich ſchon entwickelt haben würde, den dieſer Weltweiſe, als den Grund und Inbegriff aller Kräfte, genugſam darſtelle. —

„Wie" (ſagt der Theophron des Herderiſchen Geſprächs, S. 138.) „wenn ich Ihnen zwar nicht

---

Mendelsſohn hievon Erwähnung zu thun, weil Leſſing die zweite Abtheilung nicht genannt, und ich ſelbſt dieſe Geſpräche damals noch nicht geleſen hatte. Ueberhaupt war es mir zuwider, ins Blinde anzuführen, und zugleich ſchämte ich mich der Nachläßigkeit, dieſe Geſpräche nicht nachgeſehen zu haben. Es war mir gegangen, wie dem Er in meinem Hume über den Glauben; ich wollte durchaus nur das Engliſche Original leſen, und verſäumte mir dieſes anzuſchaffen.

eine höhere Kraft (als Denken), aber den reellen Begriff nennte, in welchem alle dieſe Kräfte (die Tauſende des Weltalls, deren Philolaus eben gedacht hat) nicht nur gegründet ſind, ſondern den ſie auch alleſammt nicht erſchöpfen? Er hat alle Eigenſchaften, die Leſſing von ſeiner unbekannten Kraft fordert, „er iſt unendlich vortrefflicher, als jede ein„zelne Wirkung einer einzelnen Kraft, und giebt „wirklich eine Art des Genuſſes, der nicht nur alle „Begriffe überſteigt, ſondern auch (zwar nicht auf„ſer, aber) über und vor jedem Begriffe liegt," weil jeder Begriff ihn vorausſetzt und auf ihm ruhet."

„Philolaus. Und dieſer Begriff iſt — ?"

„Theophron. Das Daſeyn. Sie ſehen, Leſſing iſt bey Spinoza nur auf halbem Wege ſtehen geblieben; ſonſt hätte er ſich dieſen Begriff ſchon entwickelt, den unſer Weltweiſe als den Grund und Inbegriff aller Kräfte genugſam darſtellt. Das Daſeyn iſt vortrefflicher, als jede ſeiner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne Begriffe nicht nur überſteigt, ſondern mit ihnen auch gar nicht auszumeſſen iſt: denn die Vorſtellungskraft iſt nur

Eine ſeiner Kräfte, der viele andere Kräfte gehorchen. So iſt's bey Menſchen: bey allen eingeſchränkten Weſen muß es derſelbe Fall ſeyn; und bey Gott?"

„Philolaus. In Gottes Daſeyn trifft's auf die eminenteſte Weiſe zu, was Leſſing von dieſer höheren Kraft, die über alles Denken gehen ſoll, ahnet. Seine Exiſtenz iſt der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuß, der über alle Begriffe geht."

„Theophron. Der aber auch auſſer allem Begriffe liegt? Sie ſehen abermals, daß Leſſing den Knäuel Spinoziſtiſcher Ideen ſich nicht ganz entwirrt habe. Die höchſte Kraft muß ſich ſelbſt kennen; ſonſt iſt ſie eine blinde Macht, die von der denkenden gewiß überwunden würde, mithin nicht Gottheit wäre."

An Leſſing iſt man das Stehenbleiben auf halbem Wege ſonſt nicht gewohnt; eben ſo wenig, daß er einen in die Hand einmal genommenen Knäuel nicht ganz entwirrte. Aber Herder ſagt auch von Spinoza folgendes in eben dieſer Schrift (S. 101 — 103.): „Was fehlte ihm alſo, daß

„er die unendliche Denk- und Wirkungskraft nicht „verband, und in dieſer Verbindung das nicht deut„licher ausdrückte, was er in ihr nothwendig fin„den mußte, nämlich: daß die höchſte Macht „nothwendig auch die weiſeſte Macht, d. „i., eine nach inneren ewigen Geſetzen ge„ordnete, unendliche Güte ſey?“ — — „Es „iſt immer noch jene falſche Carteſiſche Erklärung, „die ihm auch hier ſein eigenes Licht verbaute. „Gedanke und Ausdehnung ſtehen ihm nämlich als „zwey unberührbare Dinge entgegen; der Gedanke „kann nicht durch die Ausdehnung, die Ausdehnung „nicht durch den Gedanken begränzt werden. Da „er nun beyde als Eigenſchaften Gottes, eines un„theilbaren Weſens, annahm und keine durch die „andere zu erklären wagte: ſo mußte er ein Drit„tes annehmen, unter welches ſich beyde fügten, „und das nannte er Macht. Hätte er den Begriff „von Macht, wie den Begriff der Materie entwi„ckelt: ſo wüßte er bey dieſem nothwendig, und „ſelbſt ſeinem Syſtem zufolge, auf den Begriff von „Kräften gekommen ſeyn, die eben ſowohl in der Materie, als in Organen des Denkens wirken;

„mithin hätte er auch in jenem, Macht und Ge„danken als Kräfte, d. i., als Eins betrachtet. „Auch der Gedanke iſt Macht, und zwar die voll„kommenſte, ſchlechterdings unendliche Macht, eben „dadurch, daß er alles iſt und hat, was zur un„endlichen, in ſich ſelbſt gegründeten Macht gehöret.“

Es wäre alſo nicht ſowohl Leſſing, der bey Spinoza, als Spinoza, der bey ſich ſelbſt auf halbem Wege wäre ſtehen geblieben *).

Aber iſt denn wenigſtens dieſes richtig, daß Spinoza bey Spinoza auf halbem Wege ſtehen blieb,

---

*) Seite 94. der Herderiſchen Geſpräche über Gott wird erkannt, „daß Spinoza gegen alle Abſichten Gottes in der „Schöpfung hart rede, Gott Verſtand und Willen ſehr „beſtimmt abſpreche, und alles was da ſey, bloß und „allein aus ſeiner unendlichen Macht ableite, die er nicht „nur über Verſtand und Abſichten ſetze, ſondern auch völlig von „denſelben trenne: — dagegen aber S. 95. der Beweis verſprochen, „theils, daß Spinoza ſich ſelbſt in die„ſen Sätzen nicht völlig verſtanden, weil ſie Folgen „der böſen Carteſiſchen Erklärung wären, die er in ſein Syſtem „genommen; theils, daß man ihn noch viel falſcher verſtanden „habe, als er ſich dunkel (dunkel? Ueber dieſe Puncte wären die Aeuſſerungen des Spinoza dunkel?) ausdrückte.“

und den Knäuel Spinoziſtiſcher Ideen ſich nicht ganz entwirrte?

Ich hoffe, Herder ſelbſt ſoll mir das Gegentheil beweiſen.

Der Satz, aus welchem Spinoza den Schluß zog, daß Gott, oder die natura naturans, weder Verſtand noch Willen, ſo wenig (welches wohl zu merken iſt) einen unendlichen, als einen endlichen haben könne, iſt dieſer.

Wirkliche Gedanken, ausdrückliches Bewußtſeyn, Verſtand, iſt eine gewiſſe beſtimmte Art und Weiſe, eine Modification (modificatione modificatum) des abſoluten Denkens. Das abſolute Denken ſelbſt, unmodificirt, (infinita cogitationis eſſentia) wird von der Subſtanz unmittelbar hervorgebracht; alle die verſchiedenen Arten des Denkens aber, nur mittelbar; das heißt, ſie alle können, unmittelbar, nur aus dem Endlichen fließen, und müſſen zur erſchaffenen, keinesweges aber zur unerſchaffenen Natur gerechnet werden.

Nun ſagt Herder ſelbſt in der angezogenen Stelle (S. 139.), wo er Leſſing und Spinoza be-

ſchuldigt, auf halbem Wege ſtehen geblieben zu ſeyn: „Das Daſeyn iſt vortrefflicher, als jede ſei„ner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne „Begriffe nicht nur überſteigt, ſondern mit ihnen „auch gar nicht auszumeſſen iſt: denn die Vor„ſtellungskraft iſt nur Eine ſeiner Kräf„te, der viele andere Kräfte gehorchen.“

Wenn nun Leſſing hierauf erwiederte: „Freund, du haſt den Knäuel Spinoziſtiſcher Ideen dir nicht ganz entwirrt, ſonſt würdeſt du eingeſehen haben, daß deine Vorſtellungskraft Gottes, die nur Eine ſeiner Kräfte iſt, und mit andern Kräften, aus einem Urgrunde der Wirklichkeit entſpringt, unmöglich eine leitende Kraft ſeyn könne. Nach dem Zuſammenhange deiner eigenen Begriffe, wie du ſie dargelegt haſt, iſt die Vorſtellungskraft nichts anderes als Bewußtſeyn; Bewußtſeyn deſſen, „was „jeder Begriff vorausſetzt, des Seyns „oder Seyenden *);“ Bewußtſeyn deſſen, was allem, auch dem Denken ſeine Geſetze beſtimmt, nicht von ihm ſie ſich beſtimmen läßt, und alſo un-

*) Herders Gott. S. 138 u. 139.

möglich vom Denken kann „überwunden“ werden. Was redeſt du von blinder Macht? Setzt das Denken deinem Gotte Augen ein? Und woher das Licht in dieſe Augen, ohne welches auch kein inneres Auge ſieht? Du ſpotteſt über Leibnitzens Anthropopathieen; willſt nicht, daß man Gott vorausgedachte Plane, Abſichten zuſchreibe; lehrſt eine Nothwendigkeit, welche nicht durch die Weisheit eingeſetzt, ſondern Natur iſt*), und redeſt denn doch wieder von einer Macht, welche durch den Gedanken erſt ihre Vorſchriften von Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie erhält**); von Gedanken, durch welche die Natur erſt ausgedacht ſeyn muß, und welche „die vollkommenſte ſchlechterdings unendliche Macht ſind, weil der Gedanke alles iſt und hat, was zur unendlichen in ſich ſelbſt gegründeten Macht „gehöret***).“ In Wahrheit, ich verſtehe dich nicht. Denn was iſt Grundidee des Spinozismus,

*) Herders Gott. S. 102.

**) Ebendaſſ. S. 102.

***) Ebend. S. 103.

wenn nicht dieſes, daß Gott das ausgedehnte Weſen ſelbſt, das denkende Weſen ſelbſt, das lebendige und handelnde Weſen ſelbſt iſt, und man deßwegen ihm unmittelbar eben ſo wenig Gedanken, als körperliche Bewegungen, eben ſo wenig ausdrückliches Bewußtſeyn, als Figur und Farbe zuſchreiben könne. Darum mußte ich, wenn ich von dem Genuſſe dieſes höchſten Weſens reden wollte, nicht nur dieſen Genuß über allen Begriff erheben, ſondern auſſer allen Begriff kühn hinauswerfen. Mein ſcharfſinniger Freund Mendelsſohn hatte Recht, dieſes einen Sprung über ſich ſelbſt hinaus zu nennen. Es war ein Salto mortale, womit ich auf der Stelle einen Salto mortale beantwortete, und damit wieder neben den Mann, mit welchem ich mich unterhielt, zu ſtehen kam.“

Was Herder Leſſingen hierauf antworten — beſtimmtes, wirklich philoſophiſches antworten könnte, weiß ich mir nicht zu denken. Man hat ziemlich allgemein von den Geſprächen dieſes geiſtreichen Mannes über Gott geurtheilt, daß darin nicht die Lehre des Spinoza, ſondern eine andere, die Spinoza hätte haben ſollen, von dem

Vorwurfe des Atheismus gerettet werde. Aber dann müßte die Zuſammenſetzung des Herderiſchen, und Läuterung des Spinoziſtiſchen Gottes wenigſtens eine mögliche Zuſammenſetzung und Läuterung ſeyn, welches ſie mir nicht zu ſeyn ſcheint. Ich läugne nämlich, daß es zwiſchen dem Syſtem der Endurſachen, und dem Syſtem der bloß wirkenden Urſachen, ein (uns Menſchen begreifliches) Mittelſyſtem geben könne. Verſtand und Wille, wenn ſie nicht das Erſte und Oberſte, wenn ſie nicht Eins und Alles ſind; ſind nur untergeordnete Kräfte, und gehören zur erſchaffenen, nicht zur ſchaffenden Natur; ſind Räderwerk, nicht erſte Federkraft; Räderwerk, welches auseinander genommen, und deſſen Mechanismus verfolgt werden kann *).

*) „Bey dem Satze, daß alle Realität, entweder in dem nothwendigen Weſen, als eine Beſtimmung, oder durch daſſelbe, als ein Grund müſſe gegeben ſeyn, bleibt es noch unentſchieden, ob die Eigenſchaften des Verſtandes und Willens in dem oberſten Weſen, als ihm beywohnende Beſtimmungen, oder bloß durch daſſelbe an andern Dingen, als Folgen anzuſehen ſind. Wäre das letztere, ſo würde ohnerachtet aller Vorzüge, die von dieſem Urweſen aus der Zulänglichkeit. Einheit und Unabhängigkeit ſeines Daſeyns, als eines

Ich verſtehe aber unter Mechanismus jede Verkettung von bloß wirkenden Urſachen, welche eo ipſo eine nothwendige Verkettung, — ſo wie eine nothwendige Verkettung, in ſo fern ſie nothwendig, eo ipſo eine mechaniſche iſt *).

Angenommen, daß Vorſtellung und Begierde eine bloß mechaniſche Verkettung begleiten, in, mit und bey ihr ſeyn können; ſo wird alsdann jede Vereinbarung von Kräften, jedes harmoniſche Reſultat eine Erſcheinung zuwege bringen, deren Vorſtellung den Begriff einer Wirkſamkeit nach Zwecken, einer Kunſt, Weisheit, Güte u. ſ. w. mit ſich führen wird **).

---

großen Grundes, in die Augen leuchten, doch ſeine Natur derjenigen weit nachſtehen, die man ſich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entſchließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und ſogar anderer Geiſter ſeyn, und ſich von dem ewigen Schickſale einiger Alten in nichts unterſcheiden, als daß es begreiflicher beſchrieben wäre."

Kants einzig möglicher Beweisgrund. S. 43. und 44.

*) S. Beylage *VII.*

**) „Wenn aufgegeben wäre, daß ſchiefe Flächen in verſchiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von ſolcher Länge angeordnet würden, damit frey herabrollende Körper dar-

Eine nicht mechaniſche Verkettung iſt eine Verkettung nach Abſichten oder vorgeſetzten Zwecken. Sie ſchließt die wirkenden Urſachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, ſondern hat allein zum weſentlichen Unterſchiede, daß bey ihr das Reſultat des Mechanismus als Begriff

---

auf gerade in gleicher Zeit herab kämen, ſo wird ein jeder, der die mechaniſchen Geſetze verſteht, einſehen, daß hiezu mancherley Veranſtaltung gehöre. Nun findet ſich aber dieſe Einrichtung im Zirkel von ſelber mit unendlich viel Abwechslungen der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmeſſer ſtoßen, ſie mögen von deſſen oberſtem oder unterſtem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will; haben insgeſammt das gemein, daß der freye Fall durch dieſelben in gleichen Zeiten geſchieht. Ich erinnere mich, daß ein verſtändiger Lehrling, als ihm dieſer Satz mit ſeinem Beweiſe von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verſtand, dadurch nicht weniger wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine ſo ſonderbare Vereinigung vom Mannichfaltigen nach ſo fruchtbaren Regeln in einer ſo ſchlecht und einfältig ſcheinenden Sache, als ein Zirkelkreis iſt, überraſcht, und mit Recht in Bewunderung geſetzt. Es iſt auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrſcht, mehr Urſache zum Erſtaunen gäbe, es müßte denn ſeyn, daß es deßwegen geſchähe, weil die Urſache derſelben da nicht ſo deutlich einzuſehen, und die Bewunderung eine Tochter der Unwiſſenheit iſt."

Kants einzig möglicher Beweisgrund, S. 52. zu vergleichen mit Herders Gott, S. 119. und 120.

vorhergeht, und die mechaniſche Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie in dem andern Falle, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieſes Syſtem wird das Syſtem der Endurſachen, oder der vernünftigen Freyheit genannt. Jenes, das Syſtem der bloß wirkenden Urſachen, oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes iſt nicht möglich, wenn man nicht zwey Urweſen annehmen will.

Zum Beſchluſſe noch ein Wort über den Ungrund der Auskunft, welche Herder in der Carteſianiſchen Definition der Ausdehnung, von welcher ſich Spinoza nicht ſoll haben losmachen können, findet. Herder nennt dieſe Auskunft (S. 148.) ein hiſtoriſches Factum, und beruft ſich auf Mendelsſohns Morgenſtunden. Ich will mich dagegen nur auf einen jungen, kaum hervorgetretenen Schriftſteller berufen, welcher dieſes Factum — nicht ſo nahe als es hätte geſchehen mögen, aber doch hinlänglich — beleuchtet hat. Man ſehe Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza, S. 215 — 224. Auſſer dieſem geiſtreichen Manne hat meines Wiſſens niemand jener unbegreiflichen Behauptung Mendelsſohns und Herders widerſprochen; ſondern ſie iſt vielmehr

mit allgemeinem Beyfall aufgenommen worden. Leibnitz, heißt es, hat dem Unheil abgeholfen, indem er die leere Definition der Ausdehnung und die damit verknüpften unbequemen Vorstellungsarten aus dem Wege räumte. Dieses ist nur in Absicht auf Carteſius, und unter der Bedingung gegründet, daß Leibnitz den eigentlichen Dualismus aufzuheben ſuchte*), in Absicht auf Spinoza aber keinesweges, denn auch Spinoza bekämpfte den Dualismus, und ſein unmodificirtes ausgedehntes Weſen ist um nichts leerer, als das unmodificirte einfache Weſen des Leibnitz. Man wird in den beyden hier unmittelbar folgenden Abhandlungen mehrere dieſen Gegenstand angehende Erörterungen finden.

---

*) Daß es mit dieſer Bedingung ſeine Richtigkeit habe, glaube ich in dem Geſpräche über Idealismus und Realismus ſchon hinlänglich gezeigt, und jetzt in der Beylage VI. auſſer allen Zweifel geſetzt zu haben.

Beylage VI.

Seite 68. „Ich laſſe Ihnen keine Ruhe; Sie müſſen mit dieſem Parallelismus an den Tag.“

Die Frage: in wie fern Leibnitzens vorherbeſtimmte Harmonie mit der Behauptung des Spinoza, daß Ausdehnung und Denken ſich gegenſeitig nicht verändern können, und zuſammen nur Ein Weſen ausmachen, einerley und nicht einerley ſey — habe ich in dem Geſpräche über Idealismus und Realismus ſchon berührt, und zugleich verſprochen, dieſe Materie an einem andern Orte weiter auszuführen, welches hier geſchehen ſoll.

Ich ſagte in jenem Geſpräche: die ſubſtanziellen Formen, oder um denjenigen Ausdruck, welcher hier der ſchicklichſte, und der wahrhaft eigentliche Ausdruck iſt, zu gebrauchen, das Principium individuationis unſeres Leibnitz ſetze einen entſcheiden-

den Punct des Unterſchiedes feſt. Und wirklich iſt dieſer Punct ſo erheblich, daß die zwey Syſteme dadurch zu entgegengeſetzten Syſtemen werden.

Da Leibnitz ſein „Neues Syſtem" im Jahr 1695 zuerſt öffentlich vortrug, erzählte er die verſchiedenen Veränderungen, welche ſeine Denkungsart bis dahin erlitten hatte. Dieſelbe Erzählung findet ſich ausführlicher wiederholt in den Nouveaux Eſſais, und hier ſchließt er mit folgenden Worten: „Ich war etwas zu weit gegangen, und hatte an„gefangen, mich auf die Seite der Spinoziſten zu „neigen, welche Gott nur eine unendliche Macht zu„ſchreiben, ihm Weisheit und andere Vollkommen„heiten abſprechen, die Lehre von den Endurſachen „verachten, und alles aus einer abſichtloſen Noth„wendigkeit herleiten. Hievon hat das Syſtem der „Harmonie mich geheilt, und ich lege mir ſeitdem „zuweilen den Namen Theophilus bey *)."

*) Nouv. Eſſais. p. 29. — Sehr intereſſante Nachrichten von den Veränderungen, die ſich in Leibnitzens Denkungsart zugetragen haben, finden ſich auch in ſeinen Briefen an Remond. Ich will folgende Stelle hier einrücken. — Je me ſouviens que je promenai ſeul dans un bocage auprès de Leipſic, appellé le

Gleichwohl glaubte Bourguet in eben dieſem neuen Syſtem, welches Leibnitz dem Spinozismus entgegen ſetzte, Begünſtigung oder vielmehr Geiſt des Spinozismus zu entdecken. Leibnitz antwortete ihm: „ich ſehe nicht, wie Sie hier Spinozismus heraus„bringen wollen. Im Gegentheil, gerade durch die „Monaden wird der Spinozismus umgeſtoßen. „Denn ſoviel Monaden, ſoviel wirkliche Subſtanzen, „oder unzerſtörbare, gleichſam lebendige Spiegel

---

Roſendal, à l'âge de quinze ans, pour délibérer ſi je garderois les formes ſubſtantielles. Enfin le *Mécaniſme* prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques. — Il eſt vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir converſé avec Mr. *Huygens* à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raiſons du Mécaniſme et des loix même du mouvement, je fus tout ſurpris de voir qu'il étoit impoſſible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il falloit retourner à la Métaphyſique. C'eſt ce qui me ramena aux Entéléchies, et du matériel au formel, et me fit enfin comprendre, après pluſieurs corrections et avancemens de mes notions, que les *Monades*, ou les ſubſtances ſimples, ſont les ſeules véritables ſubſtances; et que les choſes matérielles ne ſont que des Phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'eſt de quoi Platon et même les Académiciens poſtérieurs, et encore les Sceptiques ont entrevu quelque choſe; mais ces Meſſieurs, après Platon, n'en ont pas ſi bien uſé que lui. (Recueil de Des Maiz. T. II. p. 135. Opp. omn. T. V. p. 8.)

„des Universi, oder concentrirte Welten sind vor„handen; da es hingegen nach Spinoza nur eine „einzige Substanz geben kann. Wären keine „Monaden, so hätte Spinoza Recht, und „alles, ausser Gott, würde vorübergehend seyn, „und als zufällige Beschaffenheit oder Modification „verschwinden, weil den Dingen ein eigener Grund „des Bestehens, die Substanz fehlte, welcher durch „die Monaden gegeben wird*)."

*) Opp. II. P. I. p. 327. Dieser Brief ist vom December 1714. Eine Parallelstelle findet sich in der Abhandlung De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum, welche im Jahr 1698 in den Actis eruditorum erschien. Hier ist diese Stelle. „Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita si queretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes, et phasmata, ut sic dicam; et, quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonici olim recte agnovere." Opp. II. P. II. pag. 52. et 53.

Vollkommen richtig! Der Spinozismus kann nur von der Seite ſeiner Individuationen mit Erfolg angegriffen werden, worauf denn entweder Leibnitzens Monaden, oder Eleatiſche Akatalepſie an die Stelle treten müſſen.

Spinoza ging von dem Begriffe eines nothwendigen Dinges und dem Satze aus, daß das Werden eben ſo wenig geworden ſeyn oder angefangen haben könne, als das Seyn. Bewegung und Ruhe ſind alſo ewige Modi ſeiner körperlichen Subſtanz, und die beſtändig fortwirkende Urſache der verſchiedenen Geſtalten, wo immer die eine aus der andern ſich entwickelt, ohne daß ſich die wirkende Urſache ſelbſt im mindeſten verändert. In ſeinem Syſteme ſind folglich die Individua oder einzelnen Dinge eben ſo wenig, als die Gottheit ſelbſt, welche auf eine ſchlechterdings nothwendige Weiſe Unendliches aus Unendlichem hervorbringt. Von der inneren Möglichkeit aber ſolcher einzelner Dinge in dem abſoluten Continuo ſeiner Einzigen Subſtanz gab er keine Rechenſchaft; keine von ihrer Sonderung, Wechſelwirkung, Gemeinſchaft, und dem wegen einer flüchtigen Individualität vorhandenen wun-

derbaren bello omnium contra omnes in und mit dem unendlichen alle Einheit verſchlingenden Einzigen.

Dieſe Rechenſchaft forderte nun Leibnitz; aber nicht unmittelbar und ausſchließlich von Spinoza: er forderte ſie von den damals herrſchenden philoſophiſchen Secten, Carteſianern, Gaſſendiſten, überhaupt von allen Weltweiſen, welche wirklich Vereinigtes ohne durchgängige innerliche Vereinigung, unzertrennliche Dinge ohne unzertrennliches Band, eine Gemeinſchaft der Weſen ohne einen Grund der Harmonie a priori, Bewegung ohne eigene Kraft, Leben ohne Geiſt für möglich hielten.

Es iſt merkwürdig, daß Leibnitzens erſte Schrift, ſeine unter Thomaſius im Jahr 1663 gehaltene Diſputation ſchon auf dieſen Gegenſtand gerichtet war, und de principio individui handelte *).

*) S. die von Thomaſius, bey dieſer Gelegenheit gehaltene Rede, und die VII. Propoſitiones, welche Leibnitz ſeiner Diſſertation angehängt hatte. Opp. II. P. II. p. 11. et 400. Dutens ſagt im Verzeichniß: „Ipa diſputatio a G. G. Leibnitio die 30. Maji A. 1663. habita, primum auctoris noſtri cognitum opus, noſtras exactiſſimas inquiſitiones effugit. Septem, quas offerimus propoſitiones, adnexae erant huic diſputationi, et publicatae fuerunt ab Ill. Ludovico in ſua Leibnitianae Philoſophiae Hiſtoria. T. I. §. 21.“

Er ſelbſt erzählt uns in ſeinem Specimine Dynamico, auf welche Weiſe er ſchon als Jüngling auf Betrachtungen gerathen ſey, deren Fortſetzung die Lehre von den Monaden in ihm erzeugt habe *).

*) Mihi adhuc juveni, et corporis naturam cum Democrito, et hujus ea in re ſectatoribus Gaſſendo et Carteſio, in ſola maſſa inerte tunc conſtituenti, excidit libellus *Hypotheſeos phyſicae* titulo, quo theoriam motus pariter a Syſtemate abſtractam, et ſyſtemati concretam expoſui. . . . Ibi ſtatui, ſuppoſita tali corporis notione, omne incurrens ſuum conatum dare excipienti, ſeu directe obſtanti, qua tali. . . . Sed poſtea omnia altius ſcrutatus, vidi in quo conſiſteret ſyſtematica rerum explicatio, animadvertique hypotheſin illam priorem notionis corporeae non eſſe completam; cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipſo comprobari, quod in corpore praeter magnitudinem et impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium conſideratio oriatur; cujus leges metaphyſicas extenſionis legibus addendo, naſcantur eae ipſae regulae motus, quas ſyſtematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, et omnis actio ſit cum reactione, et nova vis non prodeat ſine detrimento prioris, adeoque ſemper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus mi nusve potentiae in effectu quam in cauſa contineatur. Quae lex cum non derivetur ex notione molis, neceſſe eſt conſequi eam ex alia re, quae corporibus inſit, nempe ex ipſa vi, quae ſcilicet eandem ſemper quantitatem ſui tuetur, licet a diverſis corporibus exerceatur. Hinc igitur, praeter pure mathematica, et imaginationi ſubjecta, collegi quaedam metaphyſica, ſolaque mente perceptibilia, eſſe admittenda, et maſſae materiali principium quoddam ſuperius, et ut ſic dicam formale, addendum; quandoquidem omnes veritates rerum corporearum ex ſolis axio-

Dieſe Lehre von den einfachen, als den einzigen Kräften und wirklichen Subſtanzen, leitete er im Jahr 1694 durch die kleine Schrift de primae philoſophiae emendatione et de notione ſubſtantiae ein*), und ſtellte darauf ſein Specimen Dynamicum ans Licht, worin er ausführlich zeigte, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit könnten zuſammen noch keine Subſtanz ausmachen, indem beyde eine Kraft, welche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erſt möglich machen und hervorbringen müßte, vorausſetzten. Ich verweiſe auf dieſen höchſt merkwürdigen Aufſatz, ſo wie auf die durch und durch wichtige, pro dynamicis ſuis confirmandis illuſtrandisque, den actis eruditorum des Jahres 1698 einverleibte Schrift. (Opp. II. P. II. p. 49.)

---

matibus logiſticis et geometricis, nempe de magno et parvo, toto et parte, figura et ſitu, colligi non poſſint, ſed alia de cauſa et effectu, actioneque et paſſione accedere d beant, quibus ordinis rerum rationes ſalventur. Id principium formam, an ἐντελέχειαν, an vim appellemus, non refert, modo meminerimus per ſolam virium notionem intelligibiliter explicari. Opp. Omn. T. III. p. 320 et 321.

*) Opp. II. P. I. p. 18. Man ſehe auch (ibid. p. 234 und 236.) zwey hieher gehörige Briefe aus dem Journal des ſavans, 1691 und 1693.

Eine frühere, aber damals nicht öffentliche Darstellung dieser Lehre und ihrer durchgängigen Anwendung besitzen wir gegenwärtig in einem Privatschreiben desselben aus Venedig an den berühmten Arnauld, vom 5oten März 1690. Hier erklärte sich Leibnitz, wie folgt:

„Der Körper ist ein Aggregat von Substan„zen; aber, eigentlich zu reden, keine Substanz. „Hieraus folgt, daß sich überall im Körper untheil„bare, unerzeugbare und unverwesliche Substanzen „finden, welche etwas den Seelen ähnliches haben; „daß alle diese Substanzen mit organischen, verschie„dener Umformungen fähigen Körpern von jeher „vereinigt gewesen sind, und es immer seyn werden; „daß eine jede dieser Substanzen in ihrer Natur „das Gesetz der fortgesetzten Reihe ihrer Wirkungen „(legem continuationis seriei suarum operatio„num), und alles, was in Absicht ihrer vergan„gen und zukünftig ist, enthält; daß, ihre Abhän„gigkeit von Gott ausgenommen, sie der Grund „aller ihrer Handlungen ist; daß eine jede Substanz „das ganze Universum vorstellt: nur die eine deut„licher als die andere, besonders in Ansehung ge-

„wisser Dinge, und nach ihrer Lage; daß die Ver„einigung der Seele mit dem Körper, und selbst „die Wirkung einer Substanz auf die andere, bloß „in jener gegenseitigen, vollkommenen, durch die „Ordnung der ersten Schöpfung ausdrücklich festge„gesetzten Harmonie besteht, kraft welcher eine jede „Substanz, ihren eigenen Gesetzen gemäß, den Er„fordernissen der andern entgegen kommt, und auf „diese Weise die Wirkungen der Einen, Folge oder „Begleitung der Wirkungen oder Veränderungen der „andern sind *). . . . . .

Wie Leibnitz hier seine Lehre von den Monaden, und der damit, als Folge, unzertrennlich, verknüpften vorherbestimmten Harmonie vorträgt, eben so, und ohne die geringste Veränderung, hat er sie bis ans Ende seines Lebens behauptet.

Wenn man die vorherbestimmte Harmonie für eine mit den damaligen Vorstellungsarten verträgliche Hypothese ansehen, sie als eine Lehre betrachten will, welche die Systeme der Zeit nur verbessern,

*) Opp. Omn. T. II. P. I. p. 46.

nicht ſie umſtürzen ſollte: ſo verdient ſie nicht den Namen einer Erfindung, und Leibnitz hat ſie in dieſer Beziehung auch nie dafür ausgegeben. Hören wir ihn ſelbſt darüber.

„Die Philoſophen der Schule glaubten einen „gegenſeitigen phyſiſchen Einfluß zwiſchen der Seele „und dem Körper; ſeitdem man aber genauer erwo„gen hat, daß das Denken und die körperliche Aus„dehnung keine Verbindung miteinander haben, ſon„dern beyde toto genere verſchieden ſind, ſeitdem „haben mehrere unter den Neueren erkannt, daß es „keine phyſiſche Communication zwiſchen der Seele „und dem Körper gebe, obgleich die metaphyſiſche „immer bleibt, zufolge welcher die Seele und der „Körper eines und daſſelbe Subject, oder was man „Perſon nennt, ausmachen *).“

Hierauf zeigt er den Fehler, welchen Carteſius beging, da er ſich bemühete, der Seele einigen Antheil an den Bewegungen des Leibes auszubedingen; er bemerkt, wie nahe dieſer Weltweiſe der Lehre der vorherbeſtimmten Harmonie geweſen ſey, und

*) Theodicée T. I. P. I. §. 59.

daß er darauf hätte gerathen müſſen, wenn ihm die etwas ſpäter von Huygens und Leibnitz entdeckten allgemeinen Geſetze der Bewegung und ihrer Richtung bekannt geweſen wären *).

Auch hatte wirklich das unvollkommene Syſtema aſſiſtentiae ſeinen Urheber nicht überlebt. Die berühmteſten Schüler des Carteſius: Maignan, Malebranche, Spinoza, Cordemoi, Lami, de la Forge, und mehrere verwarfen daſſelbe einmüthig, indem ſie deutlich einzuſehen glaubten, es ſey auf keine Art und Weiſe, und unter keiner Bedingung mög-

*) Theodicée §. 61. Daſſelbe wiederholt er in einem Briefe an Remond. — Ce qui a arrêté le plus Deſcartes, c'eſt qu'il a ignoré les véritables loix de la Mécanique ou du mouvement, qui auroient pu le ramener. Mr. Huygens s'en eſt apperçu le premier, quoiqu'imparfaitement; mais il n'avoit point de goût pour la Métaphyſique, non plus que d'autres perſonnes habiles qui l'ont ſuivi en cultivant ce ſujet. J'ai marqué *dans* mon livre, que ſi Mr. Deſcartes s'étoit apperçu que la nature ne conſerve pas ſeulement la même force, mais encore la *même* direction totale dans les loix du mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aiſément la direction que la force des corps; *et il ſeroit allé tout droit* au ſyſtème de *l'harmonie préétablie*, qui eſt *une ſuite néceſſaire* de la conſervation de la force et de la direction tout enſemble. Recueil Pièces. T. II. p. 137.

lich, daß körperliche Ausdehnung und Denken ſich wechſelsweiſe beſtimmten oder veränderten. Auch bewieſen ſie einmüthig, und zum Theil more geometrico, daß eine Eigenſchaft oder ein Accidens eben ſo wenig aus einer Subſtanz in eine andere übergehen, als für ſich beſtehen könne. Sie zogen aus den Grundſätzen ihres Lehrers, mit vielem Scharfſinne, noch andere und zum Theil ſehr richtige Folgerungen. So entſtand das Syſtem der gelegentlichen Urſachen, und ohngefähr zu gleicher Zeit der Spinozismus.

In Beziehung auf dieſe zwey früheren Syſteme muß ich erinnern, daß unſerm Leibnitz — welcher dem Spinozismus Uebertreibung des Carteſianismus*), und dem Occaſionalismus Coincidenz mit dem Spinozismus vorwarf**) — die Grundſätze des Carteſius, deſſen Lehre er mehrmals das Vorzimmer der Wahrheit nannte ***), ſo nahe lagen, als den

*) Theodicée §. 393.

**) Opp. II. P. I. p. 100. 203. P. II. p. 58.

***) J'ai coûtume de dire que la Philoſophie Cartéſienne eſt comme l'antichambre de la vérité, et qu'il eſt difficile de

Urhebern jener Syſteme, und er ſehr wohl ohne Malebranche und Spinoza auf ſeine harmonia praeſtabilita gerathen konnte.

Unterdeſſen da er im Jahre 1695 mit ſeiner zum Theil als Hypotheſe in gratiam Carteſianorum zugerichteten Lehre in Frankreich auftrat, warfen ihm die Anhänger der gelegentlichen Urſachen eine ungeſchickte Nachahmung ihres eigenen Syſtems

---

pénétrer bien avant, ſans avoir paſſé par là; mais on ſe prive de la véritable connoiſſance du fond des choſes, quand on s'y arrête. Opp. II. P. I. p. 250. — Zwey Jahre früher ſchrieb Leibnitz an einen Freund: „Il m'arriva un jour de dire, que le Cartéſianiſme, en ce qu'il a de bon, n'étoit que l'antichambre de la véritable philoſophie. Un homme de la compagnie qui fréquentoit la cour, qui avoit de la lecture, et qui ſe mêloit même de raiſonner ſur les ſciences, pouſſa la figure jusqu'à l'allégorie et peut-être un peu trop loin; car il me demanda là-deſſus, ſi je ne croyois point, qu'on pourroit dire ſur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'eſcalier, que l'école des modernes étoit venue jusques dans l'antichambre? qu'il me ſouhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature. Cette tirade de parallèles nous fit tous rire; et je lui dit, Vous voyez, Monſieur, que Votre comparaiſon a réjoui la compagnie; mais Vous ne Vous êtes point ſouvenu, qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre et le cabinet, et que ce ſera aſſez ſi nous obtenons audience, ſans prétendre de pénétrer dans l'intérieur.“ Opp. II. P. I. p. 265. S. auch Rec. de div. Pièces. T. II. p. 136. u. 139.

vor. Aehnlichkeit gab Leibnitz zu, und bediente ſich derſelben, um die ihm gemachten Einwürfe auf ſeine Gegner zurückzuſchieben *). Das ihm unſtrei-

*) Unter andern in der Rechtfertigung gegen Dom Lamy. Opp. II. P. I. p. 97.

Was die Aehnlichkeit beyder Syſteme angeht, ſo ſchrieb Leibnitz ſogar an ſeinen Freund Remond: Je ne trouve pas que les ſentimens du R. P. Malebranche ſoient trop éloignés des miens. Le paſſage des *Cauſes occaſionelles* à l'*Harmonie préétablie*, ne me paroît pas fort difficile. Rec. de div. Pièces. T. II. p. 147.

In ſeiner zweiten Antwort an Bayle ſagt er: Il y a eu des perſonnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothèſe, et ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déjà eu en effet; et même quelques autres ont dit qu'ils entendirent ainſi l'Hypothèſe des Cauſes occaſionelles, et ne la diſtinguèrent point de la mienne, dont je ſuis bien aiſe. *Mais je ne le ſuis pas moins, lorsque je vois qu'on ſe met à l'examiner comme il faut.* Ibid. p. 447.

Am merkwürdigſten aber, und zwar in vielerley Rückſichten, iſt Leibnitzens Vertheidigung des Malebranche gegen Du Tertre (Rec. de div. Pièces. T. II. p. 559 — 550. Opp. II. P. I. p. 213 — 218.); vornehmlich wenn man dieſen Brief mit dem Examen des Principes du R. P. Malebranche vergleicht. Man hat ohne Grund viel Aufhebens davon gemacht, daß Leibnitz, bey Ueberſendung dieſes Examen an Remond, ſchrieb: On peut dire (de cette manière de petit dialogue) que ce ſont des *Diſcours Exotériques*, et nullement *Acroamatiques* (Rec. II. p. 185.); aber wie, daß ich wüßte, zu einer Vergleichung zwi-

tig Eigene, wonach ſeine Harmonie keine Harmonie zweyer toto genere verſchiedener Subſtanzen, ſondern Wegräumung des Dualismus war, zog er ſo wenig hervor, daß er, ob er gleich überall, ohne Ausnahme, von den lebendigen Einheiten, als den einzigen Subſtanzen ausging, dennoch einen Schein von Dualismus, aus mehreren erheblichen Urſachen, ſorgfältig beybehielt *).

Das Bedürfniß einer Hypotheſe, zur Erklärung der vorhandenen gegenſeitigen Uebereinſtimmun-

---

ſchen dieſem Examen und dem Briefe über das Buch des Du Tertre, der von demſelben Jahre und an eben dieſen Remond iſt, aufgemuntert; und doch hatte Des Maizeaux, der ſo ſcharfſichtig ſeyn wollte, dieſen Brief vor ſich liegen.

*) Dualismus war damals noch theologiſcher Glaubensartikel. Malebranche ſagt ausdrücklich, er müſſe eine materielle Welt annehmen, weil in der Bibel ſtehe, daß Gott Himmel und Erde erſchaffen habe, und das Wort Fleiſch geworden ſey. Auch wurde Leibnitz, gleich nach der Erſcheinung ſeines Syſtems, genöthigt, ſich darüber zu entſchuldigen, daß er zwiſchen Geiſt und Körper nicht hinlänglich unterſchieden, und im Grunde eine allgemeine Nothwendigkeit gelehrt habe; welches ihn bewog, ſeinen Vortrag noch behutſamer einzurichten. Es iſt bekannt, welche heftige Angriffe, der Monaden wegen, unſer Wolf erdulden mußte, der dieſe Lehre doch nie ganz und ausdrücklich von Leibnitz angenommen hatte. (S. ſeine Vernünftigen Gedanken, Th. II. §. 215.)

gen zwiſchen den Veränderungen der ausgedehnten und der denkenden Subſtanz, hatte vor Leibnitz ſchon Spinoza, und zwar noch vollkommener aus dem Wege geräumt, indem er überhaupt nur Eine Subſtanz annahm. Hier iſt alſo eine wirkliche Aehnlichkeit. Beyde Philoſophen betrachteten Seele und Leib als ein unum per ſe, welches zwar in der Vorſtellung, keineswegeſ aber in der Wirklichkeit getheilt werden könne*). Die Sache verdient in eine etwas nähere Betrachtung gezogen zu werden.

---

*) Ich berufe mich auf dasjenige, was ich, dieſen Punct angehend, in meinem Geſpräche über Idealismus und Realismus, aus Leibnitzens Schriften dargethan habe, und verweiſe hier insbeſondere noch auf das von unſerm Weltweiſen dem Des Boſſes vorgelegte Schema (Opp. II. P. I. p. 314.). Nach Leibnitzens Lehre iſt die endliche Monade für ſich allein noch keine Subſtanz, ſondern es wird zu einer endlichen Subſtanz die Vereinigung mit einem Leibe ſchlechterdings erfordert. Könnte die endliche Monade für ſich allein beſtehen und wirken, ſo müßte Endlichkeit und reines Thun nicht im Widerſpruche mit einander ſtehen. Wer bey Leibnitz die nothwendige Vereinigung des thätigen Princips mit dem leidenden, und des leidenden mit dem thätigen recht gefaßt hat, wird ſich in alle ſeine Accommodationen finden können, und nie irre an ihm werden.

Spinoza hatte den Carteſianiſchen Begriff der Ausdehnung, nach welchem ſie ein von dem Raume nicht unterſchiedenes, ganz unthätiges, bloß geometriſches Etwas iſt, früh verworfen*), und ihr eine immer rege Kraft und wirkliches Weſen, wodurch ſie als eine Eigenſchaft der göttlichen Natur beſtände, zum Grunde gelegt**). Kraft überhaupt iſt, nach ihm, das lebendige Weſen Gottes ſelbſt. Sie erſcheint im körperlichen als Bewegung; im denkenden als Begierde***). Leben des einzel-

*) Porro ex extenſione, ut eam Carteſius concipit, molem ſcilicet quieſcentem, corporum exiſtentiam demonſtrare non tantum difficile, ut ais, ſed omnino impoſſibile eſt. Materia enim quieſcens, quantum in ſe eſt, in ſua quiete perſeverabit, nec ad motum concitabitur, niſi a cauſa potentiori externa; et hac de cauſa non dubitavi *olim* affirmare, rerum naturalium principia Carteſiana inutilia eſſe, ne dicam *abſurda*. Opp. Poſth. p. 596. S. Beylage V. am Schluſſe.

**) Quod petis, an ex ſolo extenſionis conceptu rerum varietas a priori poſſit demonſtrari, credo me jam ſatis clare oſtendiſſe, id impoſſibile eſſe; ideoque materiam a Carteſio male definiri per extenſionem; ſed eam neceſſario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam eſſentiam exprimat (Opp. Poſth. p. 598.). Hiezu muß gezogen werden, was am Ende des LXII. Briefes (ibid. p. 593.) geſagt wird, nebſt den dort zum Nachſchlagen empfohlenen Stellen.

***) Die ganze Ethik. In der Demonſtration der IV. Prop.

nen Dinges iſt die Kraft, durch welche daſſelbe in ſeinem Weſen und wirklichen Daſeyn beharret *). So hat ein jedes einzelnes Ding ſeine eigene verſchiedene Lebenskraft **). Da aber ein jedes einzelnes Ding alle übrige einzelne Dinge vorausſetzt, und ſeine Natur und Beſchaffenheit durch ſeinen Zuſammenhang mit allen übrigen durchaus beſtimmt wird ***); ſo muß dieſer Zuſammenhang ſelbſt in dem Rathſchluſſe Gottes, in welchem er vorherbeſtimmt wurde, geſucht werden ****).

Dieß ſind nur wenige Hauptzüge. Um die Aehnlichkeit zwiſchen beyden Lehren in Abſicht dieſes

---

des IVten Theils kann man zum beſonderen Nachſchlagen Anweiſung finden.

*) Cogitat. Metaph. P. II. c. VI.

**) Affectuum definitiones. I. cum expl. (Opp. Poſth. p. 146.) Affectuum generalis definitio cum explic. (ibid. p. 159. et 160.) Die Demonſtration der XXXIX. Prop. des IVten Theils der Ethik, nebſt dem Scholio.

***) S. in meinem Briefe an Mendelsſohn vom 19. April 1735. den XXXIX. Satz, wo in der Note die Beweisſtellen angeführt ſind.

****) Eth. P. I. Prop. XXXIII. cum demonſtr. et Schol. Prop. XXXVI. append.

Punctes ſo groß, ſo allgemein, und ſo tief eingreifend zu finden, als ſie es wirklich iſt, muß man beyde Philoſophen in der Ausführung ihrer Vorſtellungsarten verfolgen. Alsdann aber wird dieſe Aehnlichkeit auch ſo auffallend, daß der Entſchluß, ſie durch mühſelige Vergleichungen erſt darthun zu wollen, ſchwer dabey entſtehen kann.

Hier muß ich einiger ziemlich harter Vorwürfe gedenken, welche der Verfaſſer der geiſtreichen Schrift: Natur und Gott nach Spinoza dem ſeligen Mendelsſohn wegen der Behauptung gemacht hat: Leibnitzens harmonia praeſtabilita ſey von Spinoza entlehnt. Herr Heydenreich muthmaßt, Mendelsſohn habe dieſe Entdeckung aus dem Joachim Lange, deſſen ganze Deduction auf einer oberflächlichen Kenntniß des Spinoziſtiſchen Syſtems beruhe, ſo daß keiner zu beneiden ſey, der ſich damit bereichert habe; er glaubt, weil Mendelsſohn ſich ſo ſehr für Wolfens Philoſophie intereſſirte, ſey es wahrſcheinlich, daß er auch einmal Langens Buch gegen Wolf hätte durchblättern wollen. Noch wahrſcheinlicher, dächte ich, daß er Wolf ſelbſt geleſen und hier zuerſt Langens Vergleichung gefunden habe.

Aber wie ging es denn zu, daß Wolfs Widerlegung, die so bündig erwies, „man könne eben sowohl," wie Herr Heydenreich sich ausdrückt, „aus Feuer Wasser herleiten, „als aus Spinoza Leibnitzens Harmonie" — wie ging es zu, daß sie auf Mendelssohn, der Wolf doch so hoch schätzte, und gewiß nicht zu den Genieen, welche dieser große Denker enekelt, gehörte — daß sie auf Mendelssohn so wenig Eindruck machte? Die Ursache findet sich in dem Gespräche selbst. „Nunmehr begreife ich," läßt Mendelssohn seinen Philopon sagen, „warum „Wolf die vorherbestimmte Harmonie nur so ange„nommen hat, wie sie von Leibnitzen wider Baylen „ist vertheidigt worden. Denn da er sich nicht zu „bestimmen getraute, worin die Kraft der einfachen „Dinge eigentlich bestehe; so konnte er es auch „nicht für ausgemacht halten, ob alle einfache Dinge „Vorstellungen hätten, und ob sich aus diesen Vor„stellungen die Ausdehnung und die Bewegungskräfte „des Zusammengesetzten erklären ließen *)."

*) S. Mendelss. Phil. Schr. I. S. 207. — Berger, S 204. sagt Philopon: „Hat es Ihnen nicht geschienen, als

Ob ich gleich mit dieſem Urtheile Mendelsſohns, weder in Beziehung auf Leibnitz, worüber ich unten

---

„wenn Leibnitz, in Anſehung dieſer Meynung, mit ſich ſelbſt „nicht einig geweſen wäre? Z. E. in ſeiner Monadologie „trägt er ſie ganz anders vor, als in dem Tagebuche der Ge„lehrten, wo er ſie der Welt zum erſten mal bekannt gemacht „hat." — und Neophil antwortet: „Leibnitz hat ſeine „Meynung nur unter verſchiedenen Geſtalten vorgetragen, ſo „wie es jedesmal ſeine Abſicht erforderte. In der Monadolo„gie zeigt er ſie als eine Folge aus ſeinem Syſtem von den „Monaden . . . . Allein unſer Weltweiſe wollte das Schickſal „der Harmonie nicht ſchlechterdings von dem Schickſale der Mo„naden abhängen laſſen . . . . Er ſuchte ſie auch auſſer ſeinem „Syſtem gültig zu machen; dieſes unternahm er in dem Toge„buche der Gelehrten."

Hier ſind verſchiedene Unrichtigkeiten.

I. Einmal hat Leibnitz keiner ſeiner Schriften den Titel Monadologie gegeben. Zu Wien, im Jahre 1714, ſchrieb er für den Prinzen Eugen von Savoyen, Principes de la nature et de la grace. Dieſe wurden zwey Jahre nach des Verfaſſers Tode in der Europe Savante gedruckt. Das Jahr darauf, 1720, erſchien eine deutſche Ueberſetzung, die man mit dem Namen Monadologie belegte. Dieſelbe Schrift, in lateiniſche Theſes verwandelt, kam 1721 in den actis eruditorum, ſuppl. VII. (in Dutens iſt das VIII. ſuppl., aber falſch angegeben) heraus, unter dem Titel: Principia Philoſophiae, auctore G. G. Leibnitio. Das franzöſiſche Original hatte Leibnitz einigen Freunden in der Handſchrift mitgetheilt, aber gewiß nie gedacht, daß es mehr, als ſeine andern Aufſätze über dieſe Materie, Monadologie genannt zu werden verdiente. An Remond ſchrieb er

in der Anmerkung etwas gesagt habe, noch in Absicht auf Wolf übereinstimme, so habe ich doch ge-

darüber folgendes: „Ich übersende Ihnen eine kleine Abhandlung, die ich hier für den Prinzen Eugen von Savoyen über meine Philosophie aufgesetzt habe. Ich hoffte, diese Schrift, wenn man damit verbände, was ich in den Leipziger, Pariser und Holländischen Journalen bekannt gemacht habe, würde dazu beytragen können, daß man meine Gedanken besser faßte. In den Leipziger Journalen habe ich gesucht, die Sprache der Schule beyzubehalten; in den andern bequemte ich mich nach dem Vortrage der Cartesianer; und in dem gegenwärtigen Aufsatze wollte ich mich gerne auf eine Weise ausdrücken, welche auch denen verständlich wäre, die an den Vortrag der einen und der andern weniger gewohnt sind." (Recueil de div. Pièces II. p. 144. et 145. Opp. V. P. I. p. 12. et 13.)

II. Im Tagebuche der Gelehrten, wo Leibnitz sein System zuerst bekannt machte, soll er nicht von den Monaden ausgegangen seyn. Dennoch ist die Ueberschrift dieses Aufsatzes: De la Nature et de la Communication des SUBSTANCES, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'AME et le CORPS. Und wirklich fängt auch der Aufsatz damit an, daß der Begriff der Substanz, als eines einfachen Wesens, einer selbstthätigen lebendigen Kraft, die nach Analogie der Empfindung und Begierde handelt, und wie eine Seele gedacht werden muß, festgesetzt wird. Aus diesem Begriffe und was ihn nothwendig macht allein, wird alles übrige geschlossen. „Meine Harmonie," sagt Leibnitz in der allerersten Erläuterung, „ist keine willkührliche Hypothese; sie folgt aus meiner Lehre von den Einheiten." — Und so sehe ich in der That zwischen dem ersten Aufsatze und den Principes sur la nature et la grace,

nug daran, um doppelt und dreyfach zu begreifen, warum es auf Mendelsſohn keinen Eindruck machen

---

oder auch den Principiis Philoſophiae, keinen die Sache angehenden Unterſchied; ſondern nur, nach der eigenen Bemerkung des Verfaſſers, Verſchiedenheit der Accommodation und Einkleidung. Wenn im Pariſer Aufſatze das Wort Monade nicht vorkommt, ſo findet ſich eben ſo wenig der Ausdruck harmonia praeſtabilita darin. Dieſen brauchte Leibnitz zuerſt in dem Eclairciſſement, worin er die Einwürfe des Foucher beantwortete; und zwar ſo beyläufig, daß es Bayle überſah, und in der zweiten Ausgabe ſeines Wörterbuchs von dieſer Benennung ſprach, als hätte ſie der Pater Lamy in ſeiner Widerlegung des Leibnitziſchen Syſtems zuerſt gebraucht. Dieſe Benennung war alſo, mehrere Jahre nachdem Leibnitz ſein Syſtem von den Einheiten bekannt gemacht hatte, noch keine eigentliche Benennung geworden.

Von der harmonia praeſtabilita, als bloßer Hypotheſe, das iſt unter der Vorausſetzung zweyer toto genere verſchiedener Subſtanzen betrachtet, iſt Leibnitz an keinem Orte ausgegangen, und er vertheidigt aus dieſem Geſichtspuncte ſein Syſtem nur gegen andere Syſteme, bey denen jene Vorausſetzung Grundlage war, und deren Anhänger dennoch in dem ſeinigen eine Menge ungereimte Dinge finden wollten.

III. Unter dieſe Klaſſe von Gegnern darf Bayle kaum gerechnet werden, wie denn auch Leibnitz ſelbſt ihn nicht darunter zählte. Baylens Einwürfe griffen tiefer ein, bezogen ſich auf das Eigene des Syſtems, reichten bis an ſeine Quelle, und umfaßten den Zuſammenhang des Ganzen. Auch bemühte ſich Leibnitz, dieſe Einwürfe aus den innerſten Gründen ſeines Syſtems zu widerlegen, und nirgend werden in die Tiefen deſſelben ſolche

konnte, wenn der verketzernde Lange von dem verfolgten Wolf mit einem: Leibnitius docet, mentem et corpus esse duas *Substantias* a se invicem realiter diversas, cogitationem et extensionem esse attributa diversarum substantiarum — abgefertigt wurde. Weit entfernt, daß der scharfsinnige Wolf Leibnitzen in dem Grade wirklich mißverstanden hätte, zeigen vielmehr seine dogmatischen Schriften, daß er ihn überall richtig gefaßt, und auch, wenn er Leibnitzens Lehre nicht zu der seinigen machen wollte, vollkommen verstanden hatte*).

Unmittelbar nach dem Auszuge aus Wolf wundert sich der Xenophanes des Heydenreichischen Ge-

---

Blicke, über seine Form solche Aufschlüsse gewährt, als gerade in Leibnitzens zweiter Antwort an diesen Bayle. Ich verweise unter andern auf das eben so schöne, als tiefsinnige Gleichniß von dem Puncte und der innerlichen und äusserlichen Bestimmung seiner Linie (Rec. de div. Pièces II. p. 428. Opp. II. P. I. p. 83); auf die Erklärung der scheinbaren Doppelgestalt seines Systems (Rec. II. p. 431. et 132. Opp. P. c. p. 84.); auf die treffliche Kritik der Vergleichung zwischen der Seele und einem Epikuräischen Atom (Rec. p. 435 — 438. Opp. P. c. p. 85 — 87.)

*) S. Cosmologia Generalis. §. 294. mit vorzüglicher Erwägung der letzten Zeilen. Ferner: Vernünftige Gedanken Th. II. §. 215 — 219.; vornehmlich S. 370. u. 381.

ſprächs, daß man nicht auch geſagt hätte, Leibnitzens Monadologie ſey aus dem Spinoza genommen. Er führt eine Stelle aus Spinoza an, welche dazu Gelegenheit hätte geben können, und bemerkt, dieſe wichtige Stelle ſcheine ganz überſehen worden zu ſeyn *).

Ich glaube nicht, daß ſie überſehen worden iſt, und habe ſelbſt, in dem Briefe an Hemſterhuis, den Spinoza ſie faſt wörtlich herſagen laſſen **); auch wird in dem Briefe an Mendelsſohn von 21ten April 1785 ausdrücklich auf dieſes Scholium verwieſen ***). Monadenlehre wird wohl niemand, der weiß, was unter Monaden verſtanden wird, hier oder ſonſt wo im Spinoza finden wollen. Wir wiſſen auch zu umſtändlich, wie dieſer Begriff in

*) Ueber Natur und Gott nach Spinoza, von Karl Heinrich Heydenreich. S. 100. u. 101.

**) Erſte Ausgabe S. 98. u. 99. Der gegenwärtigen S. 151. u. 152.

***) In der Note No. 22. Die 13te Prop. Eth. II. wozu dieſes Scholium gehört, iſt in demſelben Aufſatze zweymal ci: Note No. 15. u. 17.

Leibnitz ſich entwickelt hat, um über die Genealogie deſſelben in Zweifel zu ſeyn. Hingegen kann und darf eben ſo wenig geläugnet werden, daß zwiſchen den Formen des Leibnitz und des Spinoza, wodurch ihre einzelnen Dinge ſich voneinander unterſcheiden, in der Art des Zuſammenhanges dieſer einzelnen Dinge, und wie ſie gegenſeitig ſich zum Daſeyn, zum Thun und zum Leiden beſtimmen, ihre Lagen und Beſchaffenheiten verändern oder beybehalten, in der Freyheit, welche auf der eigenen unmittelbaren Begierde, dem conatu immanenti jeder beſonderen Natur, und der Sklaverey, die auf den Erforderniſſen, gleichſam dem Rathſchluſſe des Ganzen, auf ſeiner vorherbeſtimmten Harmonie beruht — eine große Analogie ſtatt finde.

Wieviel überhaupt, oder wie wenig Leibnitz dem Spinoza ſchuldig war, darüber habe ich keine Meynung, und ſuche keine. Aber geſetzt, Leibnitz hätte wirklich von Spinoza viel genommen, ſo wird niemand, dem es bekannt iſt, wie allgemein und heftig dieſer Name damals verabſcheut wurde, Leibnitzen verargen können, daß er ſich auf die verſchrieene

Lehre dieſes Weltweiſen nie berief. Sonſt weiß man ja von Leibnitz, wie geneigt er war, ſich auf Gedanken ſeiner Vorgänger zu ſtützen, und jede Aehnlichkeit der Begriffe Anderer mit den ſeinigen hervorzuſuchen. „Die Wahrheit,“ ſagt er, „iſt „allgemeiner verbreitet, als man glaubt; oder oft „iſt ſie geſchminkt, noch öfter verhüllt, zuweilen „gar geſchwächt, verſtümmelt, und durch Zuſätze „verderben. Wenn man aufmerkſam auf ſie machte, „wo ſie unter den Alten, oder, um richtiger zu re„den, unter unſern Vorgängern ſich findet, ſo würde „man das Gold aus dem Kothe, den Diamant aus „der Grube, das Licht aus der Finſterniß hervor„ziehen, und wirklich eine gewiſſe unvergängliche „Philoſophie zu Stande bringen *).“ Dieſelben Gedanken und Wünſche findet man bey jeder Gelegenheit in ſeinen Schriften wiederholt. Eine der ſchönſten und lehrreichſten Stellen dieſer Art beſchließt ſeine erſte Antwort an Bayle, und ſie mag, weil

*) Recueil de diverſes Pièces par Des Maiseaux, Tom. II. p. 145.

ſie in mehr als einer Abſicht hieher paßt, auch dieſer Abhandlung zum Schluſſe dienen.

„Die Betrachtung jenes Syſtems zeigt, daß, „je tiefer man in den Grund der Dinge eindringt, „deſto mehr Wahrheiten in den Lehren der meiſten „philoſophiſchen Secten ſich entdecken laſſe. Der „Mangel an ſubſtanzieller Wirklichkeit in den ſinn„lichen Gegenſtänden, nach der Behauptung der „Skeptiker; die Harmonieen, oder Zahlen, Urbil„der und Begriffe, worauf die Pythagoräer und „Platoniker alles zurückführten; das Eins und Alles „des Parmenides und Plotin, ohne Spinozismus; „die Verknüpfung der Dinge nach den Stoikern, „vereinbar mit der Spontaneität der andern Schu„len; die Vital-Philoſophie der Cabbaliſten und „Hermetiſten, welche überall Empfindung annehmen; „die Formen und Entelechieen des Ariſtoteles und „der Scholaſtiker, nebſt der mechaniſchen Erklärung „aller beſonderen Erſcheinungen nach dem Demokrit „und den Neueren — alles dieſes findet man in „einem perſpectiviſchen Mittelpuncte vereinigt, der „in eben dem Gegenſtande, welcher aus jedem an„dern Geſichtspuncte verworren erſcheint, Regelmäßig-

„keit, und die Uebereinſtimmung aller ſeiner Theile „zeigt. Sectengeiſt iſt bisher der Fehler geweſen. „Man hat ſich ſelbſt eingeſchränkt, indem man ver„worfen hat, was andere lehrten *).

*) Recueil de div. Pièces par Des Maizeaux, Tom. II. p. 417. Opp. Omn. T. II. P. I. p. 79.

Beylage VII.

Auf die gegenwärtige Abhandlung iſt häufig in dieſem Buche verwieſen worden; folgende drey Stellen aber ſind der eigentliche Text dazu.

Seite 87. „Der Gott des Spinoza iſt das „lautere Principium der Wirklichkeit in allem „Wirklichen; des Seyns in allem Daſeyn; durch„aus ohne Individualität, und ſchlechterdings un„endlich. Die Einheit dieſes Gottes beruhet auf „der Identität des Nichtzuunterſcheidenden *), und „ſchließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus.“

Seite 223. „Jeder Weg der Demonſtration „geht in den Fatalismus aus.“

*) S. die Demonſtration der fünften Propoſition, im erſten Theile der Ethik, wo der Beweis, daß nur Eine Subſtanz ſeyn könne, angefangen wird.

Seite 75. „Leſſing blieb dabey: daß er ſich „alles natürlich ausgebeten haben wollte; und „ich: daß es keine natürliche Philoſophie des Ue„bernatürlichen geben könne, und doch beydes (Na„türliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden „wäre.“

Vor Spinoza hatten ſich ſchon die Scholaſtiker des Satzes des Nichtzuunterſcheidenden bedient, ſowohl um die Lehre von den drey Perſonen in der Gottheit mit der Lehre von der Einheit des Göttlichen Weſens zu vereinigen, als um überhaupt darzuthun, daß nur Ein Gott ſeyn könne. Auch den Begriff eines allgemeinen Weſens, welches allen einzelnen Dingen gemein ſey, einer Subſtanz, in welche das unzählige Heer des Beſondern ſich gleichſam theile, und welcher darum das Allenthalben zukomme, finden wir ebenfalls bey den Scholaſtikern, und zwar ſchon bey dem Magiſtro Sententiarum. Es läßt ſich dieſer Begriff bis zum Ariſtoteles, und noch weit höher bis zu der älteſten Philoſophie hinauf verfolgen*).

*) C. Cramer von der Scholaſtiſchen Theologie,

Dem Menſchen überhaupt war es durch ſeine früheſten Bedürfniſſe aufgegeben, dem Beſtändigen in dem ihn umgebenden und ihn durchdringenden Unbeſtändigen der Natur nachzuforſchen; und dieſes Nachforſchen mußte ihn, ſowohl im Sittlichen als Phyſiſchen, zu einer unabſehlichen Reihe von Entwickelungen leiten und drängen. Ich wüßte kaum einen intereſſanteren Geſichtspunct als dieſen, um daraus die mannichfaltigen Gedankenſyſteme der Menſchen zu betrachten. Hier darf ich nur Blicke auf die letzten Reſultate werfen; und zwar bloß in Beziehung auf die ſpeculative Vernunft.

Nachdem man alle Sinne gleichſam zuſammenberufen hatte, um ihre einzelnen Zeugniſſe von den Dingen mit einander zu vergleichen, hernach ſie gemeinſchaftlich vor dem Gegenſtande ſelbſt zu verhören, dieſer aber ſich nicht ſtellen wollte, und man noch nicht den Muth hatte, gegen ihn in contumaciam zu verfahren; ſo blieb nichts anderes übrig, als anzunehmen: das allein komme dem Ge-

---

Fortſetzung des Boſſuet, Theil VII. vornehmlich Seite 216 — 220.

genſtande ſelbſt zu, ſey wahrhaft objectiv und beſtändig, was an ihm alle Sinne, einer wie der andere, auf gleiche Weiſe zu erkennen geben; kurz, was der Senſus communis im höheren Verſtande, das α und ω aller Wahrnehmungen von ihm darſtelle.

Der menſchliche Verſtand, von allen, den Erſcheinungen correſpondirenden, qualitatibus occultis auf dieſe Weiſe gereinigt, behielt folgende Begriffe übrig: Exiſtenz und Coexiſtenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewußtſeyn und Denken.

Wie wohl ſich die ſpeculative Natur des Menſchen befinden mußte, nachdem dieſes einmal feſtgeſetzt war, kann ein jeder einſehen, der über menſchliches Erkenntnißvermögen einigermaſſen gründlich nachzudenken im Stande iſt. Man ziehe folgendes in Betrachtung.

Das Princip aller Erkenntniß iſt lebendiges Daſeyn; und alles lebendige Daſeyn geht aus ſich ſelbſt hervor, iſt progreſſiv und productiv. Das Regen eines Wurmes, ſeine dumpfe Luſt und Unluſt, könnten nicht entſtehen, ohne eine nach den

Geſetzen ſeines Lebensprincips verknüpfende, die Vorſtellung ſeines Zuſtandes erzeugende Einbildungskraft. Je mannichfaltiger nun das empfundene Daſeyn iſt, welches ein Weſen auf dieſe Weiſe erzeugt, deſto lebendiger iſt ein ſolches Weſen. Soll aber das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, ſo muß das ſchaffende Weſen auch erhalten können. Unter den Erhaltungsmitteln des Lebens (deßjenigen Lebens, welches ſich ſelbſt genießt, und allein den Namen des Lebens verdient) iſt uns keines bekannt, welches kräftiger ſich bewieſe, als Sprache. Die enge Verbindung zwiſchen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder; und eben ſo, daß wir von einem höheren Leben als demjenigen, welches durch Vernunft beſteht, keinen Begriff haben *). Die vollkommnere Wahrnehmung und mannichfaltigere Verknüpfung erzeugt, in eingeſchränkten Weſen, das Bedürfniß der Abſtraction und Sprache. So entſteht eine Ver-

*) „Das Vermögen, wodurch ſich der Menſch von allen andern Dingen, ja von ſich ſelbſt, ſofern er durch Gegenſtände afficirt wird, unterſcheidet, iſt die Vernunft.“ Kant Met. d. Sitten. S. 207.

nunftwelt, worin Zeichen und Worte die Stelle der Subſtanzen und Kräfte vertreten. Wir eignen uns das Univerſum zu, indem wir es zerreiſſen, und eine unſeren Fähigkeiten angemeſſene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder- Ideen- und Wort-Welt erſchaffen. Was wir auf dieſe Weiſe erſchaffen; verſtehen wir, in ſo weit es unſere Schöpfung iſt, vollkommen; was ſich auf dieſe Weiſe nicht erſchaffen läßt, verſtehen wir nicht; unſer philoſophiſcher Verſtand reicht über ſein eigenes Hervorbringen nicht hinaus. Alles Verſtehen geſchieht aber dadurch, daß wir Unterſchiede ſetzen und wieder aufheben; und auch die aufs höchſte ausgebildete menſchliche Vernunft iſt, explicite, keiner andern Operation, als dieſer, worauf alle übrige ſich zurückführen laſſen, fähig. Wahrnehmen, Unterſcheiden, Wiedererkennen und Begreifen, in ſteigenden Verhältniſſen, macht die ganze Fülle unſeres intellectuellen Vermögens aus.

Ich wiederhole nun: wie wohl mußte die ſpeculative Natur des Menſchen ſich befinden, da ſie die unendlichen Verſchiedenheiten der Qualität auf lige beſtimmte Beſchaffenheiten der Quantität

zurückzuführen die Aussicht gewann! Dem Glücke dieser Unternehmung verdankt die Naturlehre ihre bewunderungswürdigen Fortschritte. Leucipp und Demokrit brachen die Bahn. Ihre Lehre ging unter in den trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft, trat aber desto glänzender an der Morgenröthe des siebenzehnten Jahrhunderts wieder hervor. Ueber ihr erbaute Cartesius sein neues System.

Zwey Schwierigkeiten drückten von je her die Atomisten, oder bloß mechanischen Philosophen: Erstlich, die Unmöglichkeit, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens, nämlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Größe und Bewegung, die Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten; und zweytens, der Bewegung selbst und ihren Modificationen ein natürliches Daseyn zu verschaffen.

Diesen Schwierigkeiten half das Cartesianische Lehrgebäude so wenig ab, daß sie durch dasselbe nur noch auffallender wurden *).

Da trat Spinoza mit seinem Ἓν καὶ πᾶν

*) S. die Beyl. VI.

hervor, und verſuchte die duo quaerenda *), deren Vereinigung die Philoſophen vor ihm, ſammt und ſonders, in ſo mannichfaltige Verlegenheiten geſetzt hatte, auf ein einziges Princip zurückzuführen; dieſes nämlich: Materie ohne Form, und Form ohne Materie ſind zwey gleich undenkbare Dinge: ihre Vereinigung muß folglich überall eine weſentliche und nothwendige ſeyn. Da nun die Subſtanz, welche nur eine Einzige ſeyn kann, als das Erſte ſchlechterdings gedacht werden muß, ſo muß ihre weſentliche Form, das iſt, ihre Art und Weiſe zu ſeyn, eben ſo gedacht werden. Aus dieſer erſten Materie und ihrer Form entſpringen nun die einzelnen Dinge mit ihren Begriffen unmittelbar, auf eine natürliche, das iſt, nothwendige und mechaniſche Weiſe.

Dieſe Vorſtellungsart hat das Gute und Vorzügliche, daß dabey der wüſte und ungereimte Begriff eines Chaos, welches ſich erſt ordnen mußte, nicht gebraucht wird. Wirklich iſt es ſehr merk-

*) Duo quaerenda ſunt. Unum, quae materia ſit, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis ſit, quae quidque efficiat. Cicero de Finibus. Lib. I. §. 6.

würdig, daß nicht allein die Menge alter Philoſophen, ſondern auch unter den neueren viele gründliche und ſehr ſcharfſinnige Denker, den Begriff eines Chaos, oder, welches einerley iſt, eines ſich nur allmählich entwickelnden Weltſyſtems, mit dem Begriffe eines nothwendigen, von Ewigkeit her wirkenden, bloß mechaniſchen Naturprincips haben vereinigen können, da doch nur ſehr wenig Nachdenken dazu gehört, um einzuſehen, daß beyde Begriffe ſich gegenſeitig aufheben. Dieſen Fehler beging alſo Spinoza nicht; aber was er eigentlich zu Stande bringen mußte: eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge, konnte durch ſeine neue Vorſtellungsart ſo wenig, als durch irgend eine andere erreicht werden. Auch Er mußte eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eines nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, alſo, im Grunde, eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit annehmen. Das Ungereimte dieſer Behauptung ſuchte er durch Bilder aus der Mathematik zu vertilgen, und verſicherte, es liege bloß an unſerer Imagination, wenn wir uns eine unend-

liche Reihe auf einander folgender, objectiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorſtellen. Ich glaube aber, es war vielmehr Spinoza, der ſich hier durch ſeine Imagination betrügen ließ; denn die Folge, welche in den mathematiſchen Bildern vorgeſtellt wird, iſt keine objective und wirkliche, ſondern eine ſubjective und bloß idealiſche, die auch nicht einmal idealiſch vorhanden ſeyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succeſſion in dem Subject, welches ſie in Gedanken erzeugt, zum Grunde läge, und dadurch das Stehende in ein Fließendes verwandelt würde. Abſonderung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven, und Verwechſelung ihrer gegenſeitigen Verhältniſſe der Urſache und Wirkung, um, nach Bedürfniß, an der einen oder der andern Seite aufzuheben, was die Vollendung des bezielten Begriffes hinderte, hat hier eine Täuſchung zuwege gebracht, wodurch mehrere Philoſophen von der erſten Größe hintergangen worden ſind, und noch wirklich hintergangen werden *).

*) Zu dieſer Stelle hat Herr Profeſſor Sigwart neu-

Ich will mich deutlicher erklären.

Aus dem Satze: das Werden könne eben ſo

---

erlich, in ſeiner ſehr achtungswerthen Schrift über den Zuſammenhang des Spinozismus mit der Carteſianiſchen Philoſophie, S. 127 — 130. einige Bemerkungen gemacht.

Die erſte dieſer Bemerkungen habe ich benutzt, und anſtatt der Worte: „Aber was er (Spinoza) eigentlich zu Stande bringen wollte u. ſ. w." nun geſetzt: aber was er eigentlich zu Stande bringen mußte. — Daß er mußte, und warum: darüber wolle man die unlängſt erſchienenen, vorhin ſchon von mir angeführten Geſpräche von Herbart, S. 62 — 66. nachſehen.

Die übrigen von Herrn Sigwart angeregten Puncte ſind in meinen früheren und ſpäteren Philoſophiſchen Schriften mannichfaltig, und, wie ich glaube, ſo erſchöpfend abgehandelt, daß es genügen wird, ſtatt aller weiteren Erörterungen darüber nur auf folgende beſtimmte Stellen meiner Schriften zu verweiſen:

1.) Auf das Geſpräch über Idealismus und Realismus, Band II. dieſer Sammlung S. 191 — 206.

2.) Auf die Schrift von den göttlichen Dingen, S. 168 — 174. d. erſt. Ausg. der vorliegenden Sammlung B. III. S. 402 — 408.

3.) Auf die zu der Stelle No. 2. gehörige Beylage, C. der erſt. Ausg. S. 212 — 216. der vorliegenden Samml. B. III. S. 450 — 454.

wenig geworden oder entſtanden ſeyn, als das Seyn oder die Subſtanz, zog Spinoza die richtige Folge,

---

Nur die Eine Bemerkung: „Alles Erklären bezieht „ſich auf ein Werden der Dinge, und indem nun Spinoza „dieſes läugnete, mußte er auf eine Erklärung der endlichen „Dinge Verzicht thun;“ ſcheint mir folgende ausdrückliche Gegenbemerkung zu erfordern.

Ich erwiedere: Spinoza läugnet allerdings ein gewordenes Werden der einzelnen Dinge, keinesweges aber ein nichtgewordenes, Anfang- und Endloſes Werden, ein wahrhaft wirkliches Entſtehen und Vergehen derſelben, obgleich nur in einem ewigen, in ſich ſelbſt kreiſenden, Fluſſe. Die einzelnen Dinge, lehrt Spinoza ausdrücklich, entſpringen nicht unmittelbar aus dem Unendlichen, ſondern jedes einzelne Ding ſetzt andere einzelne Dinge voraus bis ins Unendliche. Es entſpringen daher die einzelnen Dinge aus Gott nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weiſe; denn ſo entſpringen ſie bloß eines aus dem anderen, indem ſie gegenſeitig ſich erzeugen und zerſtören, und in ihrem ewigen Daſeyn darum nicht weniger unwandelbar beharren (Eth. P. I. Pr. XXVIII. Man vergl. meine Darſtellung des Lehrgebäudes des Spinoza in dem Briefe an Mendelsſohn vom 21. April 1785. §. §. XXXV. XXXVI. dann die VIte Beylage, S. 366, 367. der früheren Ausgabe; der gegenwärtigen S. 101, 102.) Unwiderſprechlich behauptete alſo Spinoza das wirkliche Daſeyn einer ewigen Zeitlichkeit, ein Anfangsloſes, aber wirkliches und wahr-

daß eine ewige unendliche Actuosität der Materie eigen, und ein unmittelbarer Modus der Substanz

---

haftes Entstehen und Vergehen endlicher wirklicher und wahrhafter einzelner Wesen in einer nothwendigen Folge. Den Einwurf aber, daß es eine Ungereimtheit sey, anzunehmen, es könne eine ewige Zeit auf den heutigen Tag kommen, entfernte er mit leichter Mühe dadurch, daß er zeigte, wie die Zeit vor der Vernunft nothwendig und von selbst aus dem Zeitlichen verschwinde; womit dieses dann sofort zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit selbst verklärt werde. Dieses nothwendige Verschwinden alles Zeitlichen vor der Vernunft findet sich in meinem ersten Briefe an Mendelssohn schon für Spinoza angeführt. (S. 16. u. 17. d. erst. Ausg., S. 26., 27. der 2ten,. S. 57, 58 der vorliegenden dritten.) In Wahrheit aber ist dem System damit doch nicht geholfen, wie ich an den vorhin angeführten drey Orten genügend dargethan zu haben glaube. Ja es tritt die Doppelfrage an Spinoza nun erst recht hervor; ob er lehre: es gebe in der Natur nur ein Seyn, aber kein Werden; oder umgekehrt: es gebe in ihr nur ein Werden, aber kein Seyn? Auf die zweite Frage erhalten wir von ihm ein klares Nein zur Antwort; auf die erste aber nur ein Ja mit Nein, und, Kraft dieses Mit, streitende Bestandtheile, die sich durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde vereinigen lassen. Dieß ist jüngst von neuem mit großem Scharfsinn durch Tennemann, in dem Xten Bande seiner Gesch. d. Philosophie S. 476—

ſeyn müſſe. Dieſer unmittelbare ewige Modus, den er in dem Verhältniſſe von Bewegung und Ruhe der naturae naturatae ausgedrückt zu finden glaubte, war ihm die allgemeine ewige unveränderliche Form der einzelnen Dinge und ihres unaufhörlichen Wechſels. Hatte nun die Bewegung nie angefangen, ſo konnten auch die einzelnen Dinge keinen Anfang genommen haben. Sie waren alſo nicht allein dem Urſprunge nach von Ewigkeit her; ſondern auch, ihrer Succeſſion unbeſchadet, dem Vernunftbegriffe nach, alle zugleich vorhanden: denn im Vernunftbegriffe iſt kein Vorher und Nachher, ſondern alles nothwendig und zugleich, und eine Folge der Dependenz iſt die einzige, welche ſich darin denken läßt. Da Spinoza nun einmal die Erfahrungsbegriffe von Bewegung, ein-

---

481. ins Licht geſtellt worden. Ich bitte den Leſer mit dieſer Tennemannſchen Erörterung eine andere höchſtbeachtungswerthe ähnliche, im dritten Bande von Tiedemanns Geiſt der Speculativen Philoſophie S. 428 — 431. zu vergleichen. Und mit dieſer Hinweiſung ſey denn meine, großentheils nur aus Hinweiſungen zuſammengeſetzte, Anmerkung ge-

zelnen Dingen, Generation und Succeſſion, zu Vernunftbegriffen erhoben hatte, ſo ſah er ſie zugleich von allem Empiriſchen — gereinigt, und konnte, bey der feſten Ueberzeugung: Es müſſe alles — nur ſecundum modum quo a rebus aeternis fluit betrachtet werden: — die Begriffe von Zeit, Maaß und Zahl, als von dieſem Modo abgeſonderte einſeitige Vorſtellungsarten, folglich als Weſen der Einbildung betrachten, von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder ſie erſt reformiren, und auf das Wahre (vere conſideratum) zurückführen müſſe *).

Auch zu dieſen Behauptungen hatten die Scholaſtiker ihm den Weg gebahnt. Mehrere Lehrer dieſer Schule, um dem undenkbaren Begriffe einer Schöpfung in der Zeit, welcher allemal entſteht, wenn man die Reihe der Naturbegebenheiten will einen Anfang nehmen laſſen, auszuweichen, nahmen zu einer Schöpfung von Ewigkeit her ihre Zuflucht. Wie Spinoza aus der Thatſache, daß die Dinge ſich bewegen und gegenſeitig verändern, ſchloß,

*) Opp. Poſth. Epp. XXIX.

ſie müßten ſich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben; ſo ſchloſſen jene aus der Thatſache einer erſchaffenen Natur, daß der unveränderliche Urheber derſelben von Ewigkeit her erſchaffen haben müſſe*). Sie hatten aber eine Schwierigkeit mehr zu überwinden, als Spinoza, da ihr Gott nicht eine bloße natura naturans, ſondern ein von der Natur wirklich unterſchiedenes, außerweltliches Weſen war, welches dieſelbe auch der Subſtanz nach hervorgebracht hatte. Dieſe Schwierigkeiten haben Leibnitzen nicht verhindert, den Scholaſtikern beyzuſtimmen, und eine Schöpfung, auch der Subſtanz nach, die nie angefangen hätte, für denkbar zu erklären**). An Nachfolgern hierin hat es ihm nicht

---

*) S. Cramer von der Scholaſtiſchen Theologie, Fortſetzung des Boſſuet, Th. VII. S. 404 und 405. 416 — 419.

**) S. Leibnitzens Briefe an Bourguet Opp. II. P. I. p. 331 — 338. — Dieſe Briefe ſind es, in denen, nach Leſſings kühnem Ausdrucke, geſagt ſeyn ſoll: „Gott befände ſich in einer immer„währenden Expanſion und Contraction: dieſes wäre die Schöp„fung und das Beſtehen der Welt.“ (S. 64. der erſten Abth. dieſes Bandes.) Einen Fingerzeig dahin gab ich ſchon in meiner Rechtfertigung, wo ich der zwey Abhandlungen von Leſſing, in den Beyträgen: Wiſſowatius Einwürfe, und Leibnitz über

gefehlt, und noch giebt es mehrere ſehr achtungswürdige Philoſophen unter uns, welche den Begriff

---

die ewigen Strafen, nicht bloß obenhin erwähnte. Beyde ſind in vielerley Betrachtung äuſſerſt wichtig. In der zweiten kommen Leibnitzens Briefe an Bourguet vor. Man ſehe §. IV — VII; hernach den XVIten, wo ſich Leſſing für den Begriff der Ewigkeit, welcher alle Folge ausſchließt, erklärt. Die Frage iſt davon, ob die Welt angefangen, oder nicht angefangen habe; und, wenn ſie nicht angefangen habe, welche Hypotheſe: einer dennoch immer wachſenden — alſo immer nur annähernden; oder einer immer gleichen — alſo wirklichen Vollkommenheit des Ganzen, der Vernunft gemäßer ſey. Die erſte nannte Leibnitz die Hypotheſe des Triangels; die zweite, des Rectangels. „Leibnitz" (ſagt Leſſing S. 224.) „ſcheinet mir der immer gleichen Vollkommenheit um vieles geneigter geweſen zu ſeyn; ja „ſeinen Freund (den Bourguet) einer förmlichen Demonſtration „derſelben ſehr nahe gebracht zu haben, welche er vielleicht ſeine „Urſachen hatte, lieber aus ihm herauszuholen, als ihm vorzu„ſagen." Dieſes iſt vollkommen richtig. Ich verweiſe auf die Briefe ſelbſt, und darf jeden Leſer, welcher Dinge dieſer Art zu leſen weiß, auf ſein Gewiſſen fragen, ob er es Leſſingen ſehr verdenken kann, wenn er mit dem, was Leibnitz dort behauptet, den Glauben an einen von der Welt unterſchiedenen perſönlichen Urheber der Dinge nicht wohl in eben dieſem Leibnitz zu vereinigen wußte. „Si le rectangle" (ſagt Leibnitz p. 538.) „avoit lieu „dans l'ordre des choſes, il faudroit avouer que les productions „de la ſageſſe divine ſeroient coëternelles avec elle, et que „chaque ſubſtance auroit été éternelle *a parte ante*, comme je „crois qu'elles le ſont toutes *a parte poſt*." — Und hier nun die Stelle, auf welche Leſſing beſonders deutete, und die er nur

einer wirklichen Schöpfung wirklich einzelner ſucceſſiver Dinge von Ewigkeit her, für einen möglichen Begriff halten.

Dieſe etwas ſchwerere Täuſchung wird auf dieſelbe Art, wie die leichtere des Spinoza bewirkt, indem man den Begriff der Urſache mit dem Be-

---

etwas frey zu überſetzen glaubte: „Un rapport d'un état de „l'univers ne reçoit jamais aucune *addition* ſans qu'il y ait en „même tems une *ſubſtraction* ou *diminution* pour paſſer dans „un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectan„gle eſt toujours tel que la poſtérieure garde les traces de l'an„térieure, et il ne ſuit point que cela importe une augmenta„tion de perfection; car s'il reſte quelque choſe de l'état pré„cédent, quelque choſe auſſi n'en reſte point.“ (p. 334.)

Daß übrigens Leſſing ſich nicht anmaßte zu behaupten, Leibnitz ſey in dem Verſtande ein Spinoziſt geweſen, daß er ſich ſelbſt dafür erkannt hätte, beweist die Folge des Geſprächs; Innere weſentliche Aehnlichkeit, Identität des Syſtems: das nur hatte Leſſing eigentlich im Auge. Seine Expanſion und Contraction ſollte einen medium terminum darſtellen, und er gab ihn wirklich in dieſem Bilde tief und richtig. Schwerlich kann das mögliche Daſeyn, oder die ewige Schöpfung einer aus einzelnen Dingen beſtehenden Welt, und dieſes Beſtehen ſelbſt durch unaufhörliches Hervorbringen und Vertilgen ſolcher einzelner Weſen, trefflicher ſymboliſirt werden, als durch ein ſolches gehaltenes Verbreiten, und gleichſam Athmen der Natur. Es iſt der wahrhafte Gott des Spinoza, der aus Unendlichem Unendliches unaufhörlich hervorbringt.

griffe des Grundes vermiſcht; jenem dadurch ſein Eigenthümliches entzieht, und ihn in der Speculation zu einem bloß logiſchen Weſen macht. Ich habe ſchon anderwärts dieſes Verfahren beleuchtet, und, wie ich glaube, hinlänglich dargethan, daß der Begriff von Urſache, in ſo fern er ſich von dem Begriffe des Grundes unterſcheidet, ein Erfahrungsbegriff iſt, den wir dem Bewußtſeyn unſerer Cauſalität und Paſſivität zu verdanken haben, und der ſich eben ſo wenig aus dem bloß idealiſchen Begriffe des Grundes herleiten, als in denſelben auflöſen läßt.

Eine Vereinigung von beyden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geſchieht, iſt darum nicht unzuläßig; wenn nur keinen Augenblick vergeſſen wird, was jedem ins beſondere zum Grunde liegt, und ihn zu einem mögli chen Begriffe machte. So heißt der Satz des Grundes: Alles Abhängige iſt von Etwas abhängig: Der Satz der Urſache: alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden. Bey dem Grunde iſt in dem Worte abhängig, das von Etwas ſchon gegeben; und eben ſo bey der Urſache in dem

ſie müßten ſich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben; ſo ſchloſſen jene aus der Thatſache einer erſchaffenen Natur, daß der unveränderliche Urheber derſelben von Ewigkeit her erſchaffen haben müſſe*). Sie hatten aber eine Schwierigkeit mehr zu überwinden, als Spinoza, da ihr Gott nicht eine bloße natura naturans, ſondern ein von der Natur wirklich unterſchiedenes, außerweltliches Weſen war, welches dieſelbe auch der Subſtanz nach hervorgebracht hatte. Dieſe Schwierigkeiten haben Leibnitzen nicht verhindert, den Scholaſtikern beyzuſtimmen, und eine Schöpfung, auch der Subſtanz nach, die nie angefangen hätte, für denkbar zu erklären**). An Nachfolgern hierin hat es ihm nicht

*) S. Cramer von der Scholaſtiſchen Theologie, Fortſetzung des Boſſuet, Th. VII. S. 404 und 405. 416 — 419.

**) S. Leibnitzens Briefe an Bourguet Opp. II. P. I. p. 331 — 338. — Dieſe Briefe ſind es, in denen, nach Leſſings kühnem Ausdrucke, geſagt ſeyn ſoll: „Gott befände ſich in einer immer„währenden Expanſion und Contraction: dieſes wäre die Schöp„fung und das Beſtehen der Welt.“ (S. 64. der erſten Abth. dieſes Bandes.) Einen Fingerzeit dahin gab ich ſchon in meiner Rechtfertigung, wo ich der zwey Abhandlungen von Leſſing, in den Beyträgen: Wiſſowatius Einwürfe, und Leibnitz über

gefehlt, und noch giebt es mehrere ſehr achtungswürdige Philoſophen unter uns, welche den Begriff

---

die ewigen Strafen, nicht bloß obenhin erwähnte. Beyde ſind in vielerley Betrachtung äuſſerſt wichtig. In der zweiten kommen Leibnitzens Briefe an Bourguet vor. Man ſehe §. IV — VII; hernach den XVIten, wo ſich Leſſing für den Begriff der Ewigkeit, welcher alle Folge ausſchließt, erklärt. Die Frage iſt davon, ob die Welt angefangen, oder nicht angefangen habe; und, wenn ſie nicht angefangen habe, welche Hypotheſe: einer dennoch immer wachſenden — alſo immer nur annähernden; oder einer immer gleichen — alſo wirklichen Vollkommenheit des Ganzen, der Vernunft gemäßer ſey. Die erſte nannte Leibnitz die Hypotheſe des Triangels; die zweite, des Rectangels. „Leibnitz" (ſagt Leſſing S. 224.) „ſcheinet mir der immer gleichen Vollkommenheit um vieles geneigter geweſen zu ſeyn; ja „ſeinen Freund (den Bourguet) einer förmlichen Demonſtration „derſelben ſehr nahe gebracht zu haben, welche er vielleicht ſeine „Urſachen hatte, lieber aus ihm herauszuholen, als ihm vorzu„ſagen." Dieſes iſt vollkommen richtig. Ich verweiſe auf die Briefe ſelbſt, und darf jeden Leſer, welcher Dinge dieſer Art zu leſen weiß, auf ſein Gewiſſen fragen, ob er es Leſſingen ſehr verdenken kann, wenn er mit dem, was Leibnitz dort behauptet, den Glauben an einen von der Welt unterſchiedenen perſönlichen Urheber der Dinge nicht wohl in eben dieſem Leibnitz zu vereinigen wußte. „Si le rectangle" (ſagt Leibnitz p. 538.) „avoit lieu „dans l'ordre des choſes, il faudroit avouer que les productions „de la ſageſſe divine ſeroient coëternelles avec elle, et que „chaque ſubſtance auroit été éternelle *a parte ante*, comme je „crois qu'elles le ſont toutes *a parte poſt*." — Und hier nun die Stelle, auf welche Leſſing beſonders deutete, und die er nur

einer wirklichen Schöpfung wirklich einzelner ſucceſſiver Dinge von Ewigkeit her, für einen möglichen Begriff halten.

Dieſe etwas ſchwerere Täuſchung wird auf dieſelbe Art, wie die leichtere des Spinoza bewirkt, indem man den Begriff der Urſache mit dem Be-

---

etwas frey zu überſetzen glaubte: „Un rapport d'un état de „l'univers ne reçoit jamais aucune *addition* ſans qu'il y ait en „même tems une *ſubſtraction* ou *diminution* pour paſſer dans „un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectan„gle eſt toujours tel que la poſtérieure garde les traces de l'an„térieure, et il ne ſuit point que cela importe une augmenta„tion de perfection; car s'il reſte quelque choſe de l'état pré„cédent, quelque choſe auſſi n'en reſte point.“ (p. 334.)

Daß übrigens Leſſing ſich nicht anmaßte zu behaupten, Leibnitz ſey in dem Verſtande ein Spinoziſt geweſen, daß er ſich ſelbſt dafür erkannt hätte, beweiſt die Folge des Geſprächs; Innere weſentliche Aehnlichkeit, Identität des Syſtems: das nur hatte Leſſing eigentlich im Auge. Seine Expanſion und Contraction ſollte einen medium terminum darſtellen, und er gab ihn wirklich in dieſem Bilde tief und richtig. Schwerlich kann das mögliche Daſeyn, oder die ewige Schöpfung einer aus einzelnen Dingen beſtehenden Welt, und dieſes Beſtehen ſelbſt durch unaufhörliches Hervorbringen und Vertilgen ſolcher einzelner Weſen, trefflicher ſymboliſirt werden, als durch ein ſolches gehaltenes Verbreiten, und gleichſam Athmen der Natur. Es iſt der wahrhafte Gott des Spinoza, der aus Unendlichem Unendliches unaufhörlich hervorbringt.

griffe des Grundes vermiſcht; jenem dadurch ſein Eigenthümliches entzieht, und ihn in der Speculation zu einem bloß logiſchen Weſen macht. Ich habe ſchon anderwärts dieſes Verfahren beleuchtet, und, wie ich glaube, hinlänglich dargethan, daß der Begriff von Urſache, in ſo fern er ſich von dem Begriffe des Grundes unterſcheidet, ein Erfahrungsbegriff iſt, den wir dem Bewußtſeyn unſerer Cauſalität und Paſſivität zu verdanken haben, und der ſich eben ſo wenig aus dem bloß idealiſchen Begriffe des Grundes herleiten, als in denſelben auflöſen läßt.

Eine Vereinigung von beyden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geſchieht, iſt darum nicht unzuläßig; wenn nur keinen Augenblick vergeſſen wird, was jedem ins beſondere zum Grunde liegt, und ihn zu einem möglichen Begriffe machte. So heißt der Satz des Grundes: Alles Abhängige iſt von Etwas abhängig: Der Satz der Urſache: alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden. Bey dem Grunde iſt in dem Worte abhängig, das von Etwas ſchon gegeben; und eben ſo bey der Urſache in dem

Worte gethan, das durch Etwas. Beyde ſind identiſche Sätze, und haben daher allgemeine apodictiſche Gültigkeit *). Ihre Vereinigung aber geſchieht durch den Satz: daß alles Bedingte eine Bedingung haben müſſe, welcher eben ſo identiſch, folglich eben ſo allgemein und nothwendig iſt.

Vergißt man den weſentlichen Unterſchied beyder Begriffe, und worauf er beruht, ſo erlaubt man ſich den einen für den andern zu ſetzen und anzuwenden, und bringt glücklich heraus, daß die Dinge entſtehen können, ohne daß ſie entſtehen; ſich verändern, ohne ſich zu verändern; vor und nach einander ſeyn können, ohne vor und nach einander zu ſeyn **).

Vergißt man nicht die weſentliche Verſchiedenheit beyder Begriffe, ſo ſitzt man mit dem Begriffe

---

*) ſ. S. 231. dieſer Schrift die Note.

**) Die Cauſa ſui hat daher ihr Daſeyn. Aus dem apodictiſchen Satze: daß alles eine Urſache haben müſſe, hielt es hart zu folgern: daß nicht alles eine Urſache haben könne. Darum erfand man die Cauſam ſui, wozu nothwendig auch der Effectus ſui gehört.

der Urſache, durch welchen der Begriff einer Handlung nothwendig geſetzt wird, in der Zeit unerläßlich feſt; denn eine Handlung, die nicht in einer Zeit geſchähe, iſt ein Unding. Auch der Idealismus, mit allen ſeinen Künſten, kann hier nicht aushelfen, und verſchafft nur eine kurze Friſt *).

Nach dieſen Erörterungen wird es nicht mehr befremdlich ſcheinen, wenn ich behaupte, es laſſe ſich das wirkliche Daſeyn einer ſucceſſiven, aus einzelnen endlichen Dingen, welche ſich die Reihe hinab einander hervorbringen und vertilgen, beſtehenden Welt, auf keine Weiſe begreiflich, das heißt natürlich erklären. Denn wenn ich dieſe Reihe als wirklich unendlich denken will, ſo ſteht mir der ungereimte Begriff einer ewigen Zeit, welcher ſich durch keine mathematiſche Figur auf die Seite räumen läßt, im Wege. Will ich die Reihe einen Anfang nehmen laſſen, ſo fehlt es mir wieder an allem, woraus ein ſolcher Anfang hergeleitet werden

*) S. die in dieſer VIIten Beylage wiederholt angeführten Stellen aus dem Geſpräche über Idealismus und Realismus, und aus der Schrift von den göttlichen Dingen.

könnte. Soll es der Wille einer Intelligenz seyn, so rede ich Worte ohne Sinn. Denn eben so, wie die Entstehung des Begriffes eines nach keinem seiner Theile noch vorhanden gewesenen Dinges, z. B. eines organischen Wesens vor allen organischen Wesen, nicht leichter zu begreifen ist, als eine von allen Begriffen unabhängige Entstehung des Gegenstandes selbst: so ist auch die Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, einer Willensbestimmung in derselben, womit sie eine Zeit anfängt, vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie.

Also gleiche Unbegreiflichkeit auf beyden Wegen. Aber um dieser Unbegreiflichkeit willen, hat die Vernunft nicht nöthig in Verzweiflung zu gerathen, da sich ihr die Erkenntniß gleichsam aufdringt: es liege die Bedingung der Möglichkeit des Daseyns einer successiven Welt ausser dem Gebiete ihrer Begriffe, nämlich ausser dem Zusammenhange bedingter Wesen, das ist der Natur. Sie sucht also, wenn sie jener Bedingung nachforscht, das Aussernatürliche oder Uebernatürliche in ein Na-

türliches, — oder auch, das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln. Indem ſie auf dieſe Weiſe auſſer ihrem Berufe thätig iſt, kann ſie um keinen Schritt ihrem Zwecke näher kommen, ſondern immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgeſetze, Mechanismus *) zu Tage bringen.

---

*) Wir begreifen eine Sache, wenn wir ſie aus ihren nächſten Urſachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einſehen: was wir auf dieſe Weiſe einſehen, oder herleiten können, ſtellt uns einen mechaniſchen Zuſammenhang dar. So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus ſeiner Entſtehung, oder ſeine Phyſik, deutlich vorzuſtellen wiſſen; die ſyllogiſtiſchen Formeln, wenn wir die Geſetze, welchen der menſchliche Verſtand im Urtheilen und Schlieſſen unterworfen iſt, ſeine Phyſik, ſeinen Mechanismus, wirklich erkannt haben; oder den Satz des zureichenden Grundes, wenn uns das Werden, die Conſtruction eines Begriffes überhaupt, ſeine Phyſik, ſein Mechanismus einleuchtet. Die Conſtruction eines Begriffes überhaupt iſt das a priori aller Conſtructionen; und die Einſicht in ſeine Conſtruction giebt uns zugleich auf das gewiſſeſte zu erkennen, daß wir unmöglich begreifen können, was wir zu conſtruiren nicht im Stande ſind. Darum haben wir von Qualitäten, als ſolchen, keine Begriffe; ſondern nur Anſchauungen oder Gefühle. Selbſt von unſerem eigenen Daſeyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung, und den Formen des Denkens. Wenn wir ſagen, daß wir eine Qualität erforſcht haben, ſo ſagen wir damit nichts anderes, als wir haben ſie auf Figur, Zahl,

Dem ohnerachtet läßt ſie nicht ab, und wird in ihren Erwartungen hingehalten, weil ſie das in ſeiner Art Unbedingte wirklich erkennt, und in dieſer Erkenntniß auf eine ſehr mannichfaltige Weiſe immer höher ſteigt. Ihr Geſchäft überhaupt iſt progreſſive Verknüpfung; und ihr ſpeculatives Geſchäft, Verknüpfung nach erkannten Geſetzen der Nothwendigkeit, das iſt, des Identiſchen; denn von einer andern Nothwendigkeit als dieſer, welche die Vernunft ſelbſt mit Hülfe des bey ihren Progreſſionen unentbehrlichen Abſonderns und Wiedervereinigens durch abwechſelndes Halten und Laſſen erſchafft, und in identiſchen Sätzen darſtellt, hat ſie keinen Begriff. Die weſentliche Unbeſtimmtheit menſchlicher Sprache und Bezeichnung, und das Wandelbare ſinnlicher Geſtalten, läßt aber faſt durchgängig dieſe Sätze ein äuſſerliches Anſehen gewinnen, als ſagten ſie etwas mehr, als das bloße: quidquid

---

Lage und Bewegung zurückgeführt, und darin aufgelöst; alſo: wir haben die Qualität objectiv vernichtet. Hieraus läßt ſich nun, ohne weiteres, leicht abnehmen, was für einen Ausgang die Bemühungen des Verſtandes, einen deutlichen Begriff von der Möglichkeit des Daſeyns unſerer Welt zu erzeugen, in jedem Falle gewinnen müſſen.

eſt, illud eſt, mehr, als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, ſind lauter Dinge der Natur, und die menſchliche Vernunft ſelbſt gehört, als eingeſchränktes Weſen, mit zu dieſen Dingen. Die geſammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Weſen, kann dem forſchenden Verſtande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten iſt; nämlich mannichfaltiges Daſeyn, Veränderungen, Formenſpiel; nie einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daſeyns.

Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß ſie etwas unmögliches, das iſt, etwas unvernünftiges unternimmt? Iſt es die Schuld der Vernunft, oder iſt es nur die Schuld des Menſchen? Iſt die Vernunft mit ſich ſelbſt im Mißverſtande, oder ſind wir nur in einem Mißverſtande in Abſicht der Vernunft?

Um dieſe etwas ſonderbar klingende Frage entſcheiden zu können, müſſen wir eine andere, noch

ſonderbarer klingende aufwerfen; dieſe nämlich: hat der Menſch Vernunft; oder hat Vernunft den Menſchen?

Verſteht man unter Vernunft die Seele des Menſchen, nur in ſo fern ſie deutliche Begriffe hat, oder nur Verſtand iſt, mit dieſen Begriffen urtheilet, ſchließt, und wieder andere Begriffe oder Ideen bildet, ſo iſt die Vernunft eine Beſchaffenheit des Menſchen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, deſſen er ſich bedient; ſie gehört ihm zu.

Verſteht man aber unter Vernunft das Princip der Erkenntniß überhaupt; ſo iſt ſie der Geiſt, woraus die ganze lebendige Natur des Menſchen gemacht iſt; durch ſie beſteht der Menſch; er iſt eine Form, die ſie angenommen hat.

Ich nehme den ganzen Menſchen, ohne ihn zu theilen, und finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwey urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten zuſammen geſetzt iſt. Beyde ſind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch ſo, daß die Vorſtellung des Bedingten die Vorſtellung des Unbedingten vorausſetzt, und

mit dieſer nur gegeben werden kann. Wir brauchen alſo das Unbedingte nicht erſt zu ſuchen, ſondern haben von ſeinem Daſeyn dieſelbe, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unſerem eigenen bedingten Daſeyn haben.

Da unſer bedingtes Daſeyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, ſo iſt damit unſerer Nachforſchung ein unabſehliches Feld eröffnet, welches wir ſchon um unſerer phyſiſchen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt ſind. Alle dieſe Nachforſchungen haben die Entdeckung deſſen, was das Daſeyn der Dinge vermittelt, zum Gegenſtande. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde eingeſehen, das iſt, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn jene Mittel in unſern Händen ſind, auch hervorbringen. Was wir auf dieſe Weiſe, wenigſtens in der Vorſtellung, conſtruiren können, das begreifen wir auch nicht.

Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem abſolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden, und es conſtruiren zu wollen, um es begreifen zu können, ſcheint als ein ungereimtes Un-

ternehmen ſogleich einleuchten zu müſſen. Und doch iſt es eben dieſes, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, das iſt ein bloß natürliches Daſeyn auszumachen, und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn alles, was auf eine uns begreifliche Weiſe entſtehen und vorhanden ſeyn ſoll, auf eine bedingte Weiſe entſtehen und vorhanden ſeyn muß; ſo bleiben wir, ſo lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo dieſe Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zuſammenhang, den wir Natur nennen, ſelbſt auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daſeyns der Natur, wäre alſo der Begriff eines abſoluten Anfangs oder Urſprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten ſelbſt, in ſo fern es die nicht natürlich verknüpfte, das iſt für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur iſt. Soll nun ein Begriff dieſes Unbedingten und Unverknüpften — folglich Auſſernatürlichen möglich werden: ſo muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu ſeyn; es muß

ſelbſt Bedingungen erhalten; und das abſolut Nothwendige muß anfangen das Mögliche zu werden, damit es ſich conſtruiren laſſe.

Da nun allem vorſtehenden zufolge das Unbedingte auſſer der Natur, und auſſer allem natürlichen Zuſammenhange mit derſelben liegt; die Natur aber, das iſt der Inbegriff des Bedingten, dennoch im Unbedingten gegründet, folglich mit ihm verknüpft iſt: ſo wird dieſes Unbedingte das Uebernatürliche genannt, und kann nicht anders genannt werden. Aus dieſem Uebernatürlichen kann denn auch das Natürliche, oder das Weltall, nicht anders, als auf eine übernatürliche Weiſe hervorgehen, und hervorgegangen ſeyn.

Und ferner: da alles, was auſſer dem Zuſammenhange des Bedingten, des natürlich vermittelten liegt, auch auſſer der Sphäre unſerer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verſtanden werden kann: ſo kann das Uebernatürliche auf keine andere Weiſe von uns angenommen werden, als es uns gegeben iſt; nämlich, als Thatſache — Es iſt!

Dieſes Uebernatürliche, dieſes Weſen aller Weſen, nennen alle Zungen: den Gott.

Der Gott des Weltalls kann nicht bloß der Baumeiſter des Weltalls ſeyn; er iſt Schöpfer, und ſeine unbedingte Kraft hat die Dinge auch der Subſtanz nach gewirkt. Hätte er die Dinge nicht auch der Subſtanz nach gewirkt, ſo müßten zwey Urheber ſeyn, die, man weiß nicht wie, miteinander in Verbindung gerathen wären. Eine Ungereimtheit, die in unſern Tagen (nicht weil ſie zu groß, ſondern weil ſie nicht in unſerer Vorſtellungsart iſt) keiner Widerlegung bedarf. Unſer Widerſtreben gegen ein Entſtehen der Dinge auch der Subſtanz nach kommt daher, weil wir kein Entſtehen, welches nicht auf eine natürliche, das iſt bedingte und mechaniſche Weiſe geſchieht, begreifen können.

Wie ſehr wünſchte ich nicht, dieſe Sätze und Folgerungen eben ſo faßlich machen zu können, als ſie für mich ſelbſt evident ſind. Man würde alsdann nicht allein das Vernunftwidrige der Forderung einer Demonſtration vom Daſeyn Gottes einſehen, ſondern durch eben dieſe Einſicht auch be-

greifen, warum eine mit unſerem Verſtande und Willen (welche beyde auf Coexiſtenz, d. i., auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepfropft ſind) belehnte erſte Urſache, als ein unmögliches und ganz ungereimtes Weſen erſcheinen müſſe. Je vollkommener man aus dem erſten das zweite erkennte, deſto deutlicher würde man das Unzuläßige der Folgerung einſehen: Weil ein Gott kein Menſch, oder nicht körperlich ſeyn kann, ſo kann ihm auch Individualität und Intelligenz nicht zugehören.

Wir beſitzen aber, ungeachtet unſerer Endlichkeit und Naturſklaverey — oder ſcheinen wenigſtens durch das Bewußtſeyn unſerer Selbſtthätigkeit bey der Ausübung unſeres Willens, ein Analogon des Uebernatürlichen, das iſt des nicht mechaniſch wirkenden Weſens in uns zu beſitzen. Und da wir nicht im Stande ſind, überhaupt uns einen möglichen Anfang irgend einer Veränderung, auſſer einen ſolchen, welcher durch eine innere Entſchließung oder Selbſtbeſtimmung bewirkt wird, wirklich vorzuſtellen: ſo hat der bloße Inſtinct der Vernunft ſchon alle rohe Völker angetrieben, jede Veränderung, die ſie entſtehen ſahen, als eine Hand-

lung zu betrachten, und ſie auf ein lebendiges, ſelbſtthätiges Weſen zu beziehen. Sie irrten, weil ſie unmittelbar bezogen; aber doch weniger und auf eine unendlich verzeihlichere Weiſe als wir, wenn wir alles in Mechanismus auflöſen wollen, und die ungereimte Forderung an das Princip des Mechanismus machen, daß es ſelbſt einen Mechanismus zu Tage legen müſſe, wenn man ihm Daſeyn zugeſtehen ſollte, weil unſere deutliche Vorſtellung eines Dinges nicht über die Vorſtellung ſeines Mechanismus hinausgeht. Dennoch gehört ſchon etwas Nichtmechaniſches zu der Möglichkeit einer Vorſtellung überhaupt, und kein Menſch iſt im Stande ſich das Princip des Lebens, die innere Quelle des Verſtandes und Willens, als ein Reſultat mechaniſcher Verknüpfungen, das iſt, als etwas bloß Vermitteltes vorzuſtellen. Noch weniger kann Cauſalität überhaupt als etwas bloß Vermitteltes, oder auf Mechanismus Beruhendes gedacht werden. Und da wir nun von Cauſalität nicht die geringſte Ahndung haben, ausgenommen unmittelbar durch das Bewußtſeyn unſerer eigenen Cauſalität, ſo ſehe ich nicht, wie es

umgangen werden kann, überhaupt Intelligenz, und zwar eine allerhöchste reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus (S. Beylage IV. u. V.), sondern als ein durchaus unabhängiges, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Princip, als das wahre Urwesen anzunehmen.

Alles zusammengefaßt: Eine mögliche Vorstellung für uns ist allein diejenige, welche nach den Gesetzen unseres Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur, so daß wir keine Begriffe, als Begriffe des bloß Natürlichen zu bilden im Stande sind, und was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, das ist, denkbar machen können. So widersprechend es also ist, daß die Natur die Natur hervorgebracht habe, oder daß die Natur nach dem Laufe der Natur entstanden sey; eben so widersprechend muß es uns, die wir nur gemäß dem Satze des zureichenden Grundes, das ist, der Vermittelung, denken und begreifen können, vorkommen, daß die Natur wi-

der ihren Lauf, nämlich unvermittelt entſtanden ſey. Das Einſchieben einer Intelligenz, ſobald auch ſie dem Satze des zureichenden Grundes, d. i. der Naturnothwendigkeit unterworfen wird, ändert nichts an der Sache, wie ich vorhin gezeigt habe. Hingegen verſchwindet das Widerſprechende ſogleich, wenn man entdeckt, daß dem Uebernatürlichen das Natürliche war zum Grunde gelegt worden, und dieſes unter jenem dennoch befaßt werden ſollte.

Dieſes wird noch auffallender, wenn wir uns erinnern, daß wir die erſte Urſache der Veränderungen zugleich als die Urſache der Subſtanzen ſelbſt erkennen mußten. Nun iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß wir uns von letzterem, nämlich wie ein Ding, auch der Subſtanz nach, zum Daſeyn gelange, oder wie es nur ein ſolches Daſeyn beſitze, irgend eine Vorſtellung machen; und weil dieſes unmöglich iſt, ſo muß die Vorſtellung von einer Erſten, und unmittelbaren Quelle der Veränderungen ebenfalls unmöglich ſeyn. Verſtänden wir das Eine, ſo müßten wir nothwendig auch das anverſtehen. Da wir alſo von einem wirklichen

reellen Anfange weder Vorſtellung noch Erfahrung haben, und es dem Weſen der Erfahrung, der Vorſtellung und des Begriffes gerade zu widerſpricht, daß die Erkenntniß eines wirklichen Anfanges, oder auch eines reellen Daſeyns (der inneren Möglichkeit einer Subſtanz) in ihnen, oder durch ſie gegeben werde; ſo iſt die Frage: Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unſerer Seite höchſt unbeſonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder ſich ſelbſt nicht verſteht, oder keiner Beantwortung werth iſt. Denn daß die Welt nicht angefangen habe, was wir anfangen heiſſen, iſt klar genug; weil ſie ſonſt zugleich angefangen, und auch nicht angefangen haben müßte. Daſſelbe gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen, alſo Nicht angefangen und doch angefangen hätte. Es ſind dieſes alſo nicht zwey entgegengeſetzte Behauptungen, die ſich einander wechſelsweiſe aufheben; ſondern der Widerſpruch liegt in einer jeden insbeſondere, und es iſt nur Ein Widerſpruch, welcher beyden gemein iſt, und durch die Einſicht in ſeine Quelle vollkommen gehoben wird.

Iſt dieſer Widerſpruch gehoben, (oder ſey es auch nur geſchlichtet, im Falle, daß man ihn für reel und unauflöslich halten wollte); ſo haben wir in Abſicht des Uebernatürlichen, von deſſen Daſeyn wir gewiß ſind, nur noch zu entſcheiden, ob wir annehmen wollen, es ſey ein blind actuoſes Weſen, oder eine Intelligenz; und mir däucht, hier könnte uns die Wahl nicht ſchwer fallen.

Beylage VIII.

Seite 232. „Wie die Triebe, ſo der Sinn; „und wie der Sinn, ſo die Triebe. Nicht weiſe, „nicht tugendhaft, nicht gottſelig kann ſich der Menſch „vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, „und ſich bewegen; organiſirt ſeyn, und ſich or„ganiſiren.“

Ueber dieſe Stelle iſt viel geſpottet worden. Da ich auf dergleichen nirgend in dieſer neuen Ausgabe Rückſicht genommen habe, ſo ſoll es hier am Schluſſe noch weniger geſchehen. Einer Vertheidigung bedarf dieſe Stelle nicht. Und ſollte ſie mehr Erläuterung, als im Zuſammenhange ſchon gegeben war, bedürfen, ſo iſt dafür an mehr als Einem Orte dieſes Buches geſorgt. Ich gebe ihr eine Beylage bloß um eine treffliche Stelle von Garve

einzurücken, an die ich, da ich jene Worte schrieb, wirklich gedacht habe. Nie werde ich die Stunde, in der ich sie zum erstenmal las, vergessen. Die Empfindung, mit der ich sie hier einrücke, und indem ich mein Werk damit beschließe, sie mir gewissermassen zueigne, sey der Lohn meiner Arbeit.

Garve zu dem zweiten Buche des Cicero von den Pflichten:

„Wir sehen, daß unser Temperament, das heißt, die aus dem Körper, der Mischung unsrer Säfte, dem Zustande unsrer Nerven entstehende Fassung der Seele, einigen Tugenden günstig, andern hinderlich ist. Alle Arbeit an uns selbst, um uns vollkommener zu machen, läuft, — (da der Körper unser nächstes Object ist, welches immer auf uns wirkt, ohne welches wir nicht wirken können) darauf hinaus, daß wir unser Temperament, wo es fehlerhaft ist, zu überwinden, endlich ganz zu bändigen, und unserer Seele zu unterwerfen suchen. — Es ist ein Krieg, der auf Eroberung und ruhige Beherrschung abzielt. So lange der Geist, so lange seine Einsichten von dem was gut ist, seine Neigung

Gutes zu thun, zwar ſtark genug ſind, den aus dem Körper und der Sinnlichkeit entſpringenden Leidenſchaften zu widerſtehen, aber nicht ſtark genug, dem Körper ſelbſt eine andere Stimmung zu geben, und dadurch die Urſachen jener Leidenſchaften aufzuheben: ſo lange wird die Mühſeligkeit des Streits ſich unaufhörlich erneuern. Und da der Widerſtand, welchen eine Kraft überwindet, der einzige Maaßſtab ihrer Größe iſt: ſo werden wir alle unſere Tugend hauptſächlich in dieſem Streite ſuchen, nach dieſem bey andern ſchätzen; und diejenige Vollkommenheit der Seele, welche ſich, in Uebereinſtimmung mit dem Temperament und den Umſtänden, auf eine leichte und uns angenehme Art äuſſert, werden wir nur mit Mühe, und durch vieles Nachdenken, für ähnliche Tugend anerkennen lernen. Das wirkliche Vermögen alſo, welches die Belohnung der Tugend ſeyn ſollte, iſt in dem einen Falle der Empfindung nach geringer, in dem andern ſeinem Urſprunge nach ungewiſſer.

„Glücklicher Weiſe werden die beſten Beobachter der moraliſchen Welt, und die zugleich in ſich den edlen Keim der Tugend haben, gewahr:

daß dieſe Pflanze, wenn ſie emporwächſt, auch ſchon hier nicht nur das Unkraut, von dem ſie umgeben iſt, dämpfen und überwachſen, ſondern auch den Boden ſelbſt verbeſſern könne. Unſer Temperament, unſre ſinnlichen Neigungen und Triebe, unſer Körper ſelbſt, können ſich bis auf einen gewiſſen Grad durch die fortgeſetzte Arbeit unſers Geiſtes umändern.

„O geſegnet ſey auch ſelbſt die Schwäche eines kränklichen Körpers, die mich öfter, wenn auch nicht deutlicher, als andere gelehrt hat, daß der Geiſt etwas über den Körper vermag. Ja ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß die Anſtrengung der Geiſteskraft auch einen matten Körper unterſtützen, und bis auf einen gewiſſen Grad beleben könne; daß hinwiederum, wenn die Seele ganz ruhig, ganz gelaſſen bleibt, das tobende Blut anfange ſanfter zu fließen, die in Aufruhr gebrachten Lebensgeiſter niederſinken; und daß der Schmerz ſelbſt, wenn er nicht zu heftig iſt, der aushaltenden Geduld einer gegen ihn ſich anſtämmenden Seele weiche. — Zwar hat alles dieſes ſein Ziel; und wenn die Seele nach langer Entgegenſetzung endlich ſinkt, ſo ſtürzt auch die Laſt deſto gewaltiger auf

ſie zuſammen. Aber beſſere Menſchen können mehr als ich. Weſſen Herz ſchlägt nicht fröhlicher, wenn er den Ausdruck des Sokrates lieſt, er habe das Glück genoſſen, gewahr zu werden, daß er täglich beſſer werde. Menſchen von dieſer Art, (und ich glaube, daß es deren giebt) werden wiſſen, daß der Körper und ſeine Beſchaffenheiten, ja ſelbſt die äuſſeren Dinge, welche durch ihn wirken, ſich bis auf einen gewiſſen Grad nach dem Modell der Seele abformen; daß — welche Urſachen es auch in der menſchlichen Maſchine ſeyn mögen, die den Zorn des einen, die Begierde des andern, weit über den Grad des Uebels oder des Guten hinaustreiben, welchen der ſich ſelbſt überlaſſene Geiſt würde in dem Gegenſtande wahrgenommen haben; — daß, ſage ich, der Einfluß dieſer Urſachen nach und nach ſchwächer, oder mit jenen Urtheilen des Verſtandes übereinſtimmender werden könne; — daß der Lauf, die Abſonderung der Säfte ſelbſt, die allgemeine Uebermacht des denkenden und geiſtigen Weſens fühle.“

Wider

Mendelssohns Beschuldigungen

in dessen Schreiben

an die

Freunde Lessings.

Hoc nimirum est illud, quod non longe a *gradibus Aureliis* haec causa dicitur: ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est. Scis quanta fit manus, quanta concordia, quantum valeat in concionibus. Summissa voce agam, tantum ut judices audiant.

CICERO, *pro L. Flacco.*

Vorbericht.

Der Menſch empfindet ein natürliches Verlangen, ſeine eigene Denkungsart auch in andern zu finden, oder ſie denſelben einzuflößen; in den mehrſten Fällen erträgt er es geduldiger, wenn gegen ſeinen Vortheil gehandelt, als wenn wider ſeine Meynung geurtheilt wird. Je lebhafter und ausführlicher die Vorſtellung von den Gründen unſerer Meynung iſt; je mehr unſer Bewußtſeyn nur das Bewußtſeyn unſerer Einſichten geworden: deſto größer wird unſer Widerwille gegen alles was ſie zweifelhaft zu machen droht; denn unſer Bewußtſeyn ſelbſt, unſer ganzes Daſeyn ſcheint dabey Gefahr zu laufen.

Eben ſo natürlich iſt deßwegen die Verfolgung, welche derjenige erfährt, der mit Wahrheiten, die

herrſchenden Lehrgebäuden zuwider laufen, auftritt. Diejenigen, welche ihn nicht faſſen, verachten und höhnen ihn; ſie begreifen nicht wie ein Menſch ſo wenig begreifen, ſo blind und ſo verkehrt ſeyn kann. Die andern ergrimmen, und zwar in demſelben Maaße, wie ſie ihre Wahrheit durch die entgegen geſetzten Gründe angegriffen, ihre Ueberzeugung minder oder mehr erſchüttert fühlen *).

---

*) „Wir ſehen allgemein, daß wenn in zwey Köpfen die überwiegenden Vorſtellungen oder Vorurtheile ganz und gar verſchieden von einander ſind, die Vorſtellungen des einen die in den anderen übergehen wollen, ſich ſogleich wieder heraus und davon machen, ohne darin eigentlich weder gutes noch böſes anzurichten, und die ganze Wirkung welche dieſe Verſchiedenheit hervorbringen kann, iſt Mitleiden oder Verachtung, nachdem die Leute ſind. Sind aber die Vorſtellungen nicht ſo ungleichartig oder abſtechend, ſo bringen ſie mehr oder weniger in den andern Kopf hinein, und erſchüttern einige der Begriffe welche ſich darin befinden, indem ſie ſich mehr oder weniger mit ihnen vermiſchen, und ſolcher Geſtalt die andern in Unordnung bringen. Die unangenehme Empfindung dieſer Unordnung, das heimliche Gefühl der Möglichkeit, daß die überwiegende Idee, die Idee-Königinn ſelbſt, mitten auf ihrem Throne Gefahr laufen könnte; dieſes ſetzt die Leidenſchaft in Bewegung: nicht die trägen Leidenſchaften des Mitleidens, oder der Verachtung; ſondern die Furien des Haſſes, und der grauſamſten Verfolgung.“

Alexis oder von dem goldenen Weltalter, von Hemſterhuis.

Hiedurch aber darf ſich niemand abſchrecken laſſen. Einigen Beyfall erhält die gründlich vorgetragene Wahrheit immer. Hie und da finden ſich Köpfe, die, wenn kein äuſſerliches Intereſſe ſie daran verhindert, wenigſtens ſo viel davon aufnehmen, als ſich mit ihren Grundſätzen, ihren Vorurtheilen oder Lieblingsmeynungen zuſammen reimen läßt. Nicht von allen wird derſelbe Theil, ſondern beynah von jedwedem ein anderer gewählt, in Schutz genommen, und in einen Zuſammenhang gebracht, der einen andern Zuſammenhang aufhebt. So kommt nach und nach das Ganze in Umlauf, bildet ſich aus und um, läutert und verbeſſert ſich, und die Erkenntniß gewinnt allmählich Vollkommenheit und Fortgang.

Was meinen Spinoza und Antiſpinoza angeht: da ich in demſelben gröſtentheils nur an vergeſſene Dinge erinnert, und andere nicht genug erwogene, wiewohl auch ſchon geſagte, bloß in neue Verbindungen gebracht habe; darauf aber nun der unerhörteſten Paradoxie beſchuldigt werde: ſo kann es wohl nichts ungebührliches an ſich haben, wenn ich

in der eben angeführten Geſchichtswahrheit einigen Troſt ſuche, und ſie — nicht auf mich, ſondern — auf die Begebenheit mit mir, rückwärts und vorwärts einigermaſſen beziehe.

Mag es demnach auch geſchehen, daß nach der Erſcheinung dieſer Schrift das Geſchrey an der Einen Seite ſich verdopple, und an der andern nun erſt recht ausbreche: endlich wird doch eine Stille kommen. Was auf dieſe Stille folgen muß, weiß ich mit der innigſten Gewißheit.

Unterdeſſen laſſe ich mein Straußen-Ey im Sande ruhig liegen; Meißen und Aelſtern werden es nicht zertreten; Staaren und Krähen es weder aufhacken noch auf die Seite bringen: ſeinen Inhalt zu offenbaren ſey dem Lichte, das den Tag regieret, überlaſſen.

Düſſeldorf den 19. April 1786.

Ego ſane in ea opinione jam diu ſum, neque egregiam ſententiam unquam fuiſſe quae placuit populo, neque ſapientiam vulgari majorem vulgo agnoſci poſſe; quippe quam vel non intelligunt, vel intelligentes aequant.

Hobbes.

Die Leſer dieſer Schrift mögen am Ende derſelben urtheilen, was mir leichter geworden: mich zu einer Rechtfertigung zu entſchließen, oder ſie wirklich darzulegen.

Nun ich endlich mich entſchloſſen habe zu reden: ſo begehre ich von Euch, denen allein ich mich hier, und ganz freywillig ſtelle — da ich wegen einer kindiſchen durch die niedrigſten Mittel unterſtützten Anklage keinem mich zu ſtellen nöthig hätte — So begehre ich von Euch, Ihr Männlichen Denker, nicht ein geneigtes, ſondern im Gegentheil, ein äuſſerſt ſtrenges Ohr; nicht ein gewogenes, ſondern ein unerbittliches Herz.

Ich werde Urkunden darlegen, Facta zuſammen ſtellen, und nirgend das heilige Siegel der Wahrheit vermiſſen laſſen, deſſen reiner Abdruck auf mei-

lich zu machen, ſondern bloß um ſich damit zu ſchützen; und es ärgerte ihn eben ſo ſehr, wenn man die Maske für ſein Geſicht anſah, als wenn man glaubte, er wolle ſie im Ernſt dafür gehalten wiſſen. Das aber lag tief in ſeinem Charakter, daß er von keinem Menſchen, und von keinem Dinge der Narr ſeyn wollte. Niemand ſollte ihn auslachen; am wenigſten er ſich ſelbſt: und er hätte geglaubt, ſich ſelbſt auslachen zu müſſen, wenn er ſich auf irgend eine Art zum Märtyrer befördert hätte.

Zweytens. Sehe ich nicht ein, wie man Leſſing bey der Nachwelt als einen Spinoziſten darſtellen will, ohne irgend etwas, woraus. Nehmen Sie meinem Bericht die Theile, welche Sie gern unterdrückt geſehen hätten; was bleibt übrig, als eine Sage, der das Siegel der Geſchichte, und der beſtimmte eigentliche Inhalt mangelt? — Deſto beſſer! werden Sie ſagen; und, mit Ihnen, Mendelsſohn. — So hat aber Mendelsſohn vorher nicht geſprochen; und es iſt ſonderbar genug, daß ſeine Anfangs ſo heroiſche Philoſophie nach und nach ſo zärtlich geworden iſt, daß ſie nun in alle Mäntel

eines frommen Betrugs ſich einwickelt, um von dem rauhen Winde der Wahrheit, oder der Zugluft der Geſchichte nicht verſchnupft zu werden.

Im Jahre drey und achtzig ſchrieb er Ihnen: „Auch unſeres beſten Freundes Name ſoll bey der „Nachwelt nicht mehr und nicht weniger glänzen „als er es verdient. Die Wahrheit kann auch hier „nur gewinnen. Sind ſeine Gründe ſeicht, ſo die„nen ſie zu ihrem (der Wahrheit) Triumph: ſind „ſie aber gefährlich, ſo mag die gute Dame für „ihre Vertheidigung ſorgen. — Ueberhaupt ſetze ich „mich dann (wenn ich über Leſſings Charakter „ſchreibe) ein halbes Jahrhundert weiter hinaus, „wo alle Parteylichkeit aufgehört haben, alle un„ſere jetzige Tracaſſerie vergeſſen ſeyn wird.“ *) —

*) Ich habe dieſe Stelle in der erſten Ausgabe meiner Schrift S. 6. abgekürzt, weil ich von einer Privat-Correſpondenz nicht mehr als durchaus nöthig war, und ich vor dem ſtrengſten Richter verantworten konnte, mittheilen wollte. Da aber, nach Hrn. M. eigener Entſcheidung (S. 57. ſeines Schreibens an Leſſings Freunde) „der Richter alles in Händen haben muß, „was zur Streitſache gehört:“ ſo werde ich nun von meiner Seite, was ich einzuliefern habe, mit pünctlicher Gewiſſenhaftigkeit darlegen.

Und nun — Wahrhaftig, ich wußte nicht ob ich meinen Augen trauen ſollte, da ich in den Morgenſtunden, nachdem ich die Vorrede geleſen hatte, das XIII. XIV. und XV. Hauptſtück durchlief. Ich legte das Buch weg, und habe es bis dieſe Stunde noch nicht wieder in die Hand nehmen mögen. Heißt das, auf jede Gefahr der Wahrheit Zeugniß geben; oder, ſie nach Willkühr ſeinem Eigendünkel unterwerfen? Offenbar wollte Mendelsſohn, daß ſie nicht an den Tag käme. Wenn ja etwas von ihr verlautet hätte, ſo ſollte es nun wieder vertuſcht, und allem künftigen Gerücht von ihr geſteuert werden. Darum, vermuthlich, wollte Mendelsſohn auf meine Frage auch nicht antworten: Ob es nicht gut, und gerade in dem gegenwärtigen Zeitpuncte von Nutzen ſeyn würde, den Spinozismus in ſeiner wahren Geſtalt, und nach dem nothwendigen Zuſammenhange ſeiner Theile, öffentlich darzuſtellen? Denn gerade in dem gegenwärtigen Zeitpuncte war Mendelsſohn eines leidlichen Spinozismus bedürftig, der zu einem noch leidlicheren Pantheismus geläutert, und dann im Falle der Noth Leſſingen zugeſchrieben werden könnte.

Von allem dieſem — überhaupt, daß Mendelsſohn die Sache drechſeln, und nach ſeinem Sinne formen würde — war ich nicht ohne Ahndung. Leſſingen und mich ihm aufs Gerathewohl überlaſſen wollte ich nicht; nicht mir das Heft aus den Händen winden laſſen; nicht das Nachſehen und Nachlaufen haben. Mir iſt Leſſing, ſo wie er war, gut genug; ich ſchäme mich ſeiner nicht, ſondern werde, ſo lange ich lebe, ihm als Freund treu und ſtolz zur Seite ſtehen. Mit dem geläuterten Pantheismus, den er zu ſeiner Geneſung einnehmen ſoll, wäre er, nach meinem Urtheil, nur ein Halbkopf; und dazu will ich ihn nach ſeinem Tode nicht durch Mendelsſohn erziehen laſſen. Meine Wenigkeit möchte Mendelsſohn mit ſeinen Knaben immer zu ſich in die Schule nehmen, und an uns lieben Kindern ſein Beſtes thun; aber Leſſing muß, ſo gut als Kant, zu Hauſe bleiben dürfen, und, ſo Gott will, nur von ſelbſt in ſich kehren.

Wie Sie fürchten können, liebe Emilie, daß bey dieſem Anlaſſe, wenn er in eine Fehde ausgehen ſollte, die Feinde Leſſings und der Wahrheit

allein den Sieg davon tragen würden, iſt mir unbegreiflich. Ich habe für dergleichen Aengſtlichkeiten keinen Sinn; ich empfinde ſie nicht und verſtehe ſie nicht. Leſſing dachte hierüber gerade ſo wie ich. Sie wiſſen, daß er wünſchte, man möchte den Bemühungen, ſpeculative Wahrheiten gemeinnütziger, und dem bürgerlichen Leben erſprieslicher zu machen, einmal eine entgegengeſetzte Richtung geben, und ſich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Speculation erheben. „Dort, dachte er, würde „unterſucht, was unter dem Wahren brauchbar; „und hier, was unter dem Brauchbaren wahr wäre.“ *) — Es muß gar keine Wahrheit geben, wenn Lüge oder Bemäntelung zu etwas gut ſeyn kann.

Leſſings Feinde gehen mich nichts an. Schrieb doch Mendelsſohn ſelbſt an Reimarus: „Mögen „die, welche drauſſen ſind, ſich betrüben oder freuen, „wir bleiben unbekümmert; wir wollen ja keine „Partey machen, u. ſ. w.“ — Ich, an meinem

*) Geſpräche für Freymäurer, Vtes Geſp. S. 57.

Theile, bin von ganzem Herzen unbekümmert. Ich weiß, daß ich ein nützliches und verdienstliches Werk gethan habe, indem ich die eigentliche wahrhafte Philosophie eines Mannes wie Lessing, unverhüllt ans Licht stellte. — So wird auch jedermann, wenn gleich nicht in diesem Augenblick, wenigstens nach einiger Zeit urtheilen.

— — — —

Nach diesem Eingange nun zum Text, dem Schreiben des Herrn Mendelssohns an die Freunde Lessings. Ich werde mich, so viel ich kann, an den Faden der Geschichte halten, um mit geringerer Gefahr das Labyrinth von Hypothesen und Gedächtnißfehlern meines Gegners zu durchwandern.

Die erste Beschuldigung.

„Ich habe Herrn Mendelssohn die Nachricht, Lessing sey ein Spinozist gewesen, zugenöthiget; und zwar dergestalt, daß Mendelssohn wohl gesehen, man sey geneigt, Lessingen auf diese Weise den Proceß zu machen." (S. 8. u. 10.)

In meiner Schrift über Leſſing und Spinoza wird die Sache folgender Geſtalt erzählt:

„Die Wahrſcheinlichkeit von der einen Seite, „daß mehrere von Leſſings Spinozismus unterrich„tet wären; und die Gewißheit von der andern, „daß Mendelsſohn davon nichts zuverläßiges be„kannt geworden, bewogen mich, letzterem einen „Wink darüber zu verſchaffen.“

Ich hatte keine Abſchrift von dem Briefe, worin ich zuerſt meiner Freundin den Vortrag gethan und ſchrieb alſo obige Nachricht aus dem Gedächtniß. Die harte Beſchuldigung in Mendelsſohns Schrift aber, das Geſchrey in allen Zeitungen von meiner Zudringlichkeit, da doch ſchwerlich ein Menſch lebt, der weniger zudringlich iſt, als ich es von Kindesbeinen an geweſen bin, — der unangenehme Eindruck, den dieſes auf mich machte, brachten mich nun auf den Gedanken, die Antwort meiner Freundin auf das Schreiben, wovon ich keine Abſchrift hatte, nachzuſehen, wo ich denn gleich hinter Mendelsſohns Fragſtücken folgende Worte fand: „Se-

„hen Sie, liebſter Jacobi, dieß iſt das Reſultat „ihrer mitgetheilten Nachricht, die ich Mendelsſohn „unmöglich verſchweigen konnte, und davon Ihnen „auch das weitere mitzutheilen nicht gereuen darf. „Denn was würden Sie geſagt haben: wenn ein„mal M. mit dem, was er über Leſſings Charakter „zu ſagen denkt, zum Vorſchein kommt, und von „ähnlichen wichtigen Dingen ſtände nichts darin? „Sie hätten ſichs alsdann zum Vorwurf machen „müſſen, die Sache der Wahrheit (denn die iſts „am Ende mehr, als unſers Freundes) verſtümmelt zu haben.“

So zudringlich bin ich geweſen!

Ob ich es in der Folge mehr geworden ſey, wird ſich zeigen. — Hier iſt der Brief, mit dem ich mein erſtes Schreiben an Mendelsſohn, Emilien überſandte *).

---

*) Dieſer Brief findet ſich ſchon oben abgedruckt in der I. Abth. dieſes Bandes S. 46. in der Note.

Zweite Beschuldigung.

„Die Erläuterung, die ich Herrn Mendelssohn, „gemäß denen von ihm mir vorgelegten Fragen, in „meinem Schreiben vom vierten Nov. 1783 gege„ben, war in so vollem Maaß (S. 11.), daß er „jetzt nur noch besser einsehe, man sey geneigt, Les„singen auf diese Weise den Proceß zu machen, „und vollkommen überzeugt wird, die Nachricht von „Lessings Anhänglichkeit an Spinoza sey bloße „Anekdotenkrämerey *). Ich lasse in dieser Schrift „Lessing keinen gesunden Gedanken vorbringen, son„dern nur hie und da einen gezwungenen Einfall, „der mehrentheils auf eine Gotteslästerung hinaus„laufe — lasse ihn schlechte Verse, von abentheu„erlichem Inhalt, eine wahre Armseligkeit, gut fin„den, so daß man durchaus seinen Scharfsinn und „seine Laune, seine Philosophie und seine Kritik „verkennt."

---

*) Wenn man auf den Uebergang zu diesem Absatz, und auf den Conjunctivum Acht giebt, dessen M. sich in demselben bedient, so kann man nicht zweifeln, daß ich die Sache nehme, wie er sie genommen haben wollte.

Reimarus, ein Mann, den Herr Mendelsſohn nicht weniger verehrte, als er von mir verehret wird; den er einen der gründlichſten Weltweiſen dieſer Zeit nennt, und ihm ſeine Morgenſtunden zur Cenſur überſchickte; von dem er in ſeinem Anhange *) ſagt: Ich habe keinen philoſophiſchen Freund, dem ich mehr Freymüthigkeit, Wahrheitsliebe und Beurtheilungskraft zutraute; dieſer Mann, der auch mit Leſſing ſeit langen Jahren eng verbunden war — dieſer urtheilte über den von Mendelsſohn ſo unbarmherzig gerichteten Aufſatz, wie folgt; und würde — ich kenne den Rechtſchaffenen — ſein Urtheil auch noch heute nicht zurück nehmen.

Aus einem Briefe von Emilie.

Freytag, den vierzehnten Nov. 1783.

„So gern ich es gewollt, mein lieber Jacobi, „ſo hab' ich es nicht möglich machen können, die-

*) S. 77. des Schreibens an die Freunde Leſſings; in einem Briefe vom vier und zwanzigſten May 1785. an unſere gemeinſchaftliche Freundin. Von dieſem Briefe, von dem S. 81.

„sen Brief schon am Montage fortzuschicken . . .
„. . . Dafür kann ich Ihnen aber auch jetzt mei-
„nes Bruders Gedanken über Ihr Gespräch mit
„Lessing und das Ganze mittheilen. Er findet das
„Gespräch höchst interessant; ist, im philosophischen
„Verstande, äusserst davon erbaut; sagt, wie ich,
„es wäre als ob man sie beyde wirklich reden hör-
„te, mit alle dem Scharfsinn und eigenthümlicher
„Laune. Er ist völlig überzeugt, daß Lessing dem
„System zugethan war, worüber Sie mit ihm dis-
„putirt, und erinnert sich . . . . . Mein Bruder
„hat dieses mit ein paar Worten an Mendelssohn
„zu meinem Briefe geschrieben, und schließt mit
„diesen Worten: —

„Was soll ich sagen? Die Neigung zur
„Paradoxie alles zu behaupten oder zu bestreiten,
„macht endlich Zweifelsucht eingewurzelt, und da-
„gegen das klare *Judicium veri et falsi* verlie-
„ren. . . . . "

„Daß übrigens Lessing sich weder gegen mei-

---

des Anhangs gesagt ist: daß er mir, „wie zu vermuthen," abschriftlich mitgetheilt worden, habe ich nie eine Sylbe gesehen.

„nen Bruder noch gegen Mendelsſohn je deutlich „über jenes Syſtem geäuſſert, kommt wohl daher, „weil er beyder Art zu denken kannte, die ſie bey „ihrer Wahrheitsforſchung das Paradoxe eben ſo „ſehr vermeiden läßt, als L. es behülflich auf ſei„nem Wege zu halten ſchien. Er hätte da manchen „Schritt vor und zurück thun müſſen, um die „Starrköpfe neben ſich zu behalten, und das war „L. Sache nicht. Aber auf ſo eine Art, wie Sie „mit ihm disputirten, das mocht' er wohl; das „war beydes ſeinem Geiſt und ſeiner witzigen Laune „recht. Ich kann mir vorſtellen, wie Ihr Salto „mortale ihn gefreut hat, und ich weiß aus ſei„nem Munde, wie lieb er Sie ſeit Ihrer perſön„lichen Bekanntſchaft hatte."

Nach dieſem Zeugniſſe eines würdigen, geiſtvollen Mannes, wollen wir auch Herrn Mendelsſohn ſelbſt hören.

* Emilie an Jacobi, den fünften Dec. 1785.

Vor zwey Poſttagen, mein lieber Jacobi, empfing ich einen vorläufigen Brief von unſerem

Mendelsſohn. Daß ich Ihnen nicht ſogleich davon Nachricht gegeben, daran iſt eine kleine Unpäßlichkeit Schuld; und daß ich Ihnen den Brief nicht ſelbſt ſchickte, mein Bruder, den ein großer Theil des Briefes anging, und der ihn deßfalls nicht miſſen wollte.

M. geſteht zuerſt aufrichtig, daß er Sie mißkannt habe, indem er „ſtatt eines Liebhabers der „Philoſophie, einen Mann gewahr werde, der das „Denken zu ſeinem Hauptgeſchäft gemacht, und „Kraft genug beſitze, ſich vom Gängelbande los zu „reiſſen, und ſeinen eigenen Weg zu gehen. Es „leuchte aus dem Gebäude, das Sie ſich ganz auf „eigene Koſten errichtet, ſo viel philoſophiſcher Scharfſinn hervor, daß er gar wohl begreife, wie L. „dafür hätte eingenommen werden, und für den „Erbauer deſſelben ein unumſchränktes Zutrauen gewinnen können. — Sie hätten vor der Hand ſeinen Fragen vollkommen Genüge gethan, wären „berechtigt über ihn ungehalten zu ſeyn, und er, „bereit Sie um Verzeihung zu bitten — — Da indeß Ihr Aufſatz verlange, daß er ihn noch ein-

„mal bey mehrerer Muße und Anſtrengung durch-
„ginge, ſo bittet er mich, ihn bey Ihnen zu ent-
„ſchuldigen, daß er ſich Zeit ließe, Ihr Schreiben
„zu beantworten. Ehe er über L. Charakter ſchriebe,
„werde er über eines und anderes in Ihrem Auf-
„ſatze ſich noch Erläuterungen ausbitten. Für jetzt
„ſey es ihm ganz unmöglich, weder an Leſſing noch
„an Spinoza anhaltend zu denken. Er wolle es
„lieber ſpät als ſchlecht thun: alsdann aber ſolle
„es hauptſächlich von Ihnen und unſerem gemein-
„ſchaftlichen Rath abhängen, welcher Gebrauch von
„dieſer Unterhaltung mit L. zu machen ſey.“

„Er, für ſein Theil,“ fährt er fort, „wäre
„noch immer dafür: daß es nöthig und nützlich
„ſey, die Liebhaber der Speculation treulich zu war-
„nen, und ihnen durch eclatante Beyſpiele zu zei-
„gen, welcher Gefahr ſie ſich ausſetzten, wenn ſie
„ſich derſelben ohne allen Leitfaden überließen. —
„Es mögen alsdann, die drauſſen ſind, ſich drüber
„freuen oder betrüben, wir bleiben unbekümmert*);

*) „Bezieht ſich auf das Schreiben von meinem Bruder,“ ſetzte Emilie an den Rand.

„wir wollen ja keine Partey machen, nicht anwer„ben, nicht herüber locken, und würden ja zu Ver„räthern an der Fahne selbst, zu welcher wir ge„schworen, sobald wir anwürben und Partey ma„chen wollten.“ —

Sehen Sie, liebster Jacobi, dieß ist ein vollständiger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit er die Sache von Lessing und Spinoza angeht.

— — — —

Man sieht, daß Reimarus schon damals, bey der Uebersendung meines ersten Schreibens an Mendelssohn, der Meynung gewesen, es sey besser, wenn Lessings Spinozismus nicht öffentlich bekannt werde. Er fürchtete von den verschiedenen Gattungen unphilosophischer Köpfe, von Frömmlern und Witzlingen, eine unedle Schadenfreude, und vielleicht noch andere schlimme Folgen. Mendelssohn widerspricht ihm, winkt auf die eigene Bemerkung seines Freundes, wie das Judicium veri et falsi verloren gehe, zurück, und bleibt dabey: „daß es nöthig und nützlich sey, die Liebhaber der Speculation

„treulich zu warnen, und ihnen durch eclatante „Beyſpiele zu zeigen, welcher Gefahr ſie ſich aus„ſetzten, wenn ſie ſich derſelben ohne allen Leit„faden überließen.“ — Dieß ſey das wichtigſte, dringendſte: „Es möchten alsdann die, welche drauf„ſen wären, ſich darüber freuen oder betrüben, „u. ſ. w.“

So ſchrieb, ſo äuſſerte ſich Mendelsſohn über einen Aufſatz, „der ihm die Erläuterung in vollem „Maaße gab, es wäre mit der Nachricht von Leſ„ſings Anhänglichkeit an Spinoza bloße Anekdoten„krämerey;“ über einen Aufſatz, aus dem er nur noch deutlicher erkannte, „daß es darauf angeſehen „wäre, Leſſingen auf dieſe Weiſe den Prozeß zu „machen.“ — Er hat nicht aus einer ſo verächtlichen Angabe, aus einer ſo albernen Geſchichte, ein eclatantes Beyſpiel ziehen, und die Liebhaber der Speculation treulich warnen wollen — Dergleichen Treuherzigkeiten ſeyen nur meine Sache; ich ſey der Mann, der gegen die Speculanten zu Felde ziehe, und ihnen einen Leitfaden aufdringen wolle; ich habe Leſſingen, und Mendelsſohn, und Hemſter-

huis, und Reimarus, und meine Freundin zurecht bringen wollen; gehe offenbar darauf aus, meine Nebenmenſchen zu bekehren, und — nehme mich dabey, im Fall der Noth, wie der Patriarch im Nathan, u. ſ. w. u. ſ. w.

Aber die Sache muß ſich noch beſſer aufklären. Ich fahre fort.

Aus einem Briefe von Emilie.

den zweiten April 1784.

Was aber ſagen Sie zu Diez Leben des Spinoza? Nicht wahr, Sie haben ſich darüber, ſo wie wir, geärgert? L. J., was will aus allem Denken, aus aller Wahrheit werden, wenn ſolche Paradoxieen mehr in Gang kommen? Denn was greifen die Nichtdenker eher auf, als Paradoxieen, glänzende Irrthümer, von irgend einem großen Manne glänzend vorgetragen? Ich muß es Ihnen geſtehen, mein Bruder iſt durch dieſe Geburt von Diez ſehr dahin gebracht, daß Mendelsſohn Leſſings Spinozismus der Welt ſo ſehr verhehle, als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verſtattet. Denn

was würde vollends ein Beyſpiel, wie das von Leſſing, der Schaale für einen Ausſchlag geben? Ich zittere vor den Folgen. Wie groß, wie klein iſt der Menſch in ſeinem Denken!

— — — —

Eines andern Briefes, den ich etwas länger als drey Monate nachher, von meiner Freundin erhielt, habe ich in meiner Schrift über die Lehre des Spinoza S. 51. der 1ſten Ausgabe (in der erſten Abth. dieſes Bandes S. 98.) gedacht, und den Erfolg erzählt.

Von dem Briefe des Herrn Mendelsſohn, der, ſehr unerwartet, mich zu Hefgeismar überraſchte, iſt in der 1ſten Ausgabe der genannten Schrift S. 52. u. 53. nur der Schluß mitgetheilt worden. Das fehlende mag hier ſeine Stelle finden *).

Dritte Beſchuldigung.

„Ich habe geſagt, M. ſey über die Nachricht, „daß Leſſing ein Spinoziſt geweſen, erſtaunt; und

*) Dieſer Brief iſt, als ein wichtiges Actenſtück, ſchon in der 2ten Ausgabe S. 76. f. vollſtändig mitgetheilt worden, und oben S. 101. f. in der 1ſten Abth. dieſes Bandes zu leſen.

„er war nicht erſtaunt: dieſe Entdeckung konnte „bey ihm in Wahrheit keine Bewegung von dieſer „Art verurſachen, denn:

„1.) Er wußte, daß es auch einen geläuterten „Spinozismus gebe . . . und daß Spinoza, ſeiner „ſpeculativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude „hätte bleiben können, wenn er nicht in andern „Schriften das ächte Judenthum beſtritten, und ſich „dadurch dem Geſetze entzogen hätte. Die Lehre „des Spinoza komme dem Judenthum offenbar weit „näher, als die orthodoxe Lehre der Chriſten.“

„2.) Er wußte, daß Leſſing in ſeiner frühe„ſten Jugend dem Pantheismus geneigt geweſen, „und ſolchen mit ſeinem Religionsſyſtem nicht nur „zu verbinden gewußt, ſondern auch die Lehre des „Athanaſius daraus zu demonſtriren geſucht hätte*).

*) Und das in vollem Ernſt? Und Mendelsſohn glaubte das in vollem Ernſt? Mendelsſohn hielt (S. 7. ſeines Schreibens), dieſer Pantheiſtiſchen Demonſtration wegen, unſern Gotthold Ephraim Leſſing für einen ſtrengen Anhänger des Athanaſius? Und Leſſing, der ſich dafür halten ließ, hatte

„— Die Stelle aus einem jugendlichen Aufſatze,
„u. ſ. w.“

„Die Nachricht alſo, daß Leſſing ein Spinoziſt
„ſey, konnte für Herrn Mendelsſohn weder erſtaun-
„lich noch befremdlich ſeyn. Aber höchſt unange-
„nehm war ihm der Antrag von Seiten des Herrn
„Jacobi. Im Grunde hatte er Herrn Jacobi nie
„gekannt. Er wußte von ſeinen Verdienſten als
„Schriftſteller; aber im metaphyſiſchen Fache hatte
„er nie etwas von ihm geſehen. Auch wußte er
„nicht, daß er Leſſings Freundſchaft und perſön-
„lichen Umgang genoſſen habe. Er hielt alſo die
„Nachricht für eine Anekdote, die ihm etwa ein
„Reiſender möchte zugeführt haben u. ſ. w. (S. 8.
„und 9.) — Sie war ihm alſo höchſt unwillkom-
„men, die Aeuſſerung des Herrn Jacobi, und er
„drang auf nähere Erklärung, wie? bey welcher
„Gelegenheit? und mit welchen Ausdrücken Leſſing

---

den, der ihn in vollem Ernſte dafür hielt, auf keine Art zum beſten? — Zuverläſſig nicht! — Und der Iſraelite, in dem kein Falſch iſt, wird doch nicht etwa ſelbſt mit dieſer Anekdote ſeine Leſer nur zum beſten haben?

„seinen Spinozismus zu erkennen gegeben? Die „Fragen, die er Herrn Jacobi vorlegte, seyen viel„leicht etwas zu lebhaft ausgedrückt; aber doch „der Sache angemessen und ohne Empfindlichkeit. „(S. 10. u. 11.)“

Die zwey Hauptgründe von dem Nicht-Erstaunen meines Gegners beruhen auf einer unaufhörlichen unverantwortlichen Verwechselung der wirklichen Lehre des Spinoza, wie sie unwiderleglich (nicht unwidersprechlich) aus seinen Schriften dargethan werden kann; mit der willkührlich ersonnenen, und von Herrn Mendelssohn, ohne allen andern Beweis, als sein αυτος εφα, vorgetragenen Lehre eben dieses Mannes. Diese unabläßige Verwechselung ist die wahre goldene Hüfte des Meisters, deren Metall vor allen Dingen geprüft werden muß. Meine Briefe über die Lehre des Spinoza sind zu einer solchen Prüfung vollkommen hinreichend, und sie ist durch die von Herrn Mendelssohn selbst nunmehr bekannt gemachten Erinnerungen noch um ein merkliches erleichtert worden. Nur aus einem solchen platterdings erdichteten —

(nicht einmal erſchlichenen) Spinozismus, konnte jener Pantheismus von ganz eigener Erfindung geläutert werden, der zu Leſſings Kopfe gerade ſo paßt, wie der Eifer für die Lehre des Athanaſius. Der unſterbliche Bibliothekar Gotthold Ephraim Leſſing wußte wohl, daß ſich aus dem Spinozismus eben ſo wenig ein Pantheismus läutern läßt, als aus klarem Waſſer trübes, und daß ſich die Sache gerade umgekehrt verhalte.

„Daß er aber Herrn Mendelsſohn höchſt un„angenehm war, der Antrag (wie er es nennt) von „meiner Seite — dieſes geſteht er" — und dieß begreife ich vollkommen. — Aber warum ſchlug er ihn denn nicht von der Hand? Ich, an ſeiner Stelle — der ich doch lange nicht ſo gewohnt bin vornehm zu thun, ich hätte von meiner Seite geantwortet: Anekdötchen! und damit guk.

„Im Grunde hatte Herr Mendelsſohn mich „nie gekannt" — Nicht doch! Er kannte mich nur zu gut, und das allein iſt zu verwundern, von Seiten eines ſo wahrhaften Mannes, daß er am

Schluſſe ſeiner Fragen die Schmeicheley anbrachte: „er ſey von mir“ (den er im Grunde nie gekannt hatte) „veſt *) überzeugt, daß ich ſowohl Leſſing „ganz verſtanden, als auch von einer ſo wichtigen „Unterredung jeden Umſtand im Gedächtniß behalten „haben würde.“ Was brauchte er mir dergleichen weiß zu machen, und vollends meinen armen Kopf zu verrücken?

„Herr Mendelsſohn wußte von meinen Ver„dienſten als Schriftſteller, aber im metaphyſiſchen „Fache hatte er nie etwas von mir geſehen. Auch „wußte er nicht, daß ich Leſſings Freundſchaft und „perſönlichen Umgang genoſſen hätte.“

Die Schrift: Etwas was Leſſing geſagt hat, hatte Herr Mendelsſohn wenigſtens geſehen, denn er hatte Bemerkungen darüber aufgeſetzt; auch dem Verfaſſer Richtigkeit des Urtheils und ſelbſt Tiefſinn beygemeſſen **). Er hatte Antheil

*) Das Wort veſt ſteht in der Handſchrift.

**) Dieſe Bemerkungen wurden mit Mendelsſohns Genehmig mir mitgetheilt. Ich verband mit ſeinen Einwürfen die

an den Gedanken Verſchiedener über eine merkwürdige Schrift, und war mit meinen Erinnerungen *) dagegen zufrieden geweſen. In dieſen Erinnerungen ſteht eine ziemlich lange Note **) über Leſſings Paradoxie, die einer Anmerkung von Mendelsſohn über eben dieſe Paradoxie, in den Gedanken Verſchiedener, einigermaſſen widerſpricht, und den Mißverſtand, der meinem Freunde jenen Vorwurf zugezogen, wegzuräumen ſucht. Meine Erklärung muß Herrn Mendelsſohn nicht unrichtig geſchienen haben, daß ſich dieſelbe Anſicht in den Morgenſtunden (S. 275. f.) wieder findet.

---

eines andern würdigen Mannes, und ſchickte den Aufſatz einem gemeinſchaftlichen Freunde, der ihn, meinem Wunſche gemäß, mit Mendelsſohns Bewilligung, unter dem von ihm gewählten Titel: Gedanken Verſchiedener über eine merkwürdige Schrift, in dem deutſchen Muſeum Januar 1783. abdrucken ließ. (Vergl. oben den 2ten Band S. 389. folgg.) Von den Worten an (S. 398.): „Auch geht unſer Verfaſſer über alles dieß „ſehr ſchnell hinweg" — gehört alles Mendelsſohn bis ans Ende.

*) Deutſches Muſeum, 1783. Februar. S. 98. (Vergl. oben den 2ten Band S. 400. ff.)

**) S. 101.

Genug hievon. Herr Mendelsſohn konnte dieß alles, auch was ihm Emilie mündlich geſagt, ſchon vergeſſen haben. Sechs Monate, die ſeitdem verſtrichen waren, ſind eine lange Zeit, und er wußte nun nicht mehr, was er von meiner Freundſchaft und perſönlichen Bekanntſchaft mit Leſſing gewußt hatte.

„Sie war ihm alſo höchſt unwillkommen, mei„ne Aeuſſerung, und er drang auf eine nähere Er„klärung, wie? bey welcher Gelegenheit? und mit „welchen Ausdrücken Leſſing ſeinen Spinozismus zu „erkennen gegeben? Die Fragen, die er mir vor„legte, wären vielleicht etwas zu lebhaft ausge„drückt; aber doch der Sache angemeſſen, und „ohne Empfindlichkeit.“

Ich ſehe keine Spur von Lebhaftigkeit in dieſen Fragen; auch eben keine Empfindlichkeit; aber angemeſſen — ſind ſie einzig und allein der Unbekanntſchaft meines Gegners mit den Schriften des Spinoza. — Auch ich erſtaunte nicht; war nicht ſehr befremdet, denn ich hatte Herrn Mendels-

ſohns Dialogen über den Spinoza lange ſchon geleſen *).

Sollte ich dem verdienten, und von ſo mancher Seite ehrwürdigen Manne Unwiſſenheit vorwerfen — Unwiſſenheit, und zwar von der derbſten Gattung in einer Sache, über die er mit ſo vieler Selbſtgenügſamkeit Fragen vorlegte? Oder ſollte ich mit feinem Hohne zu ihm kommen? Mir ziemte keines von beiden, und ſo ergriff ich das Mittel, mich ſelbſt als den Beleidigten anzuſehen, und machte Vorwürfe. Jeder, der mit den Schriften des Spinoza bekannt iſt, und die Mendelsſohnſchen Fragen geleſen hat, mag urtheilen, ob mein Fall ein anderer als der hier angebene ſeyn konnte; ob ich ſie lebhaft, oder nur lächerlich finden mußte.

Vierte Beſchuldigung.

„Ich gehe offenbar darauf aus, meine Neben„menſchen, die ſich in der Einöde der Speculation

*) Verſchiedene Stellen meines erſten Briefes an Mendelsſohn beziehen ſich auf dieſe Dialogen. Mendelsſohn brauchte ich

„verloren haben, auf den ebenen und ſichern Pfad „des Glaubens zurück zu führen. Dahin zielen „alle meine Unterhaltungen mit Leſſing; dahin auch „mein Briefwechſel mit Hemſterhuis, und der mit „Emilien und Mendelsſohn.“

„Was zuvörderſt Leſſing betrifft“ — ſagt Herr Mendelsſohn: „ſo glaubte Jacobi vielleicht ſelber nicht, daß ihm dieſer ein ſonderliches Geheimniß anvertrauet hätte; ſondern hielt ihn vielmehr für einen Mann (es iſt nothwendig, dieſes ſorgfältig ausgemahlte Bild hier von neuem auszuſtellen) „von „unſtäten Grundſätzen, der bald dieſes, bald jenes, „heute den Theismus, morgen Atheiſterey, und „vielleicht Tages darauf Aberglauben, mit gleichem „Scharfſinne zu behaupten das Talent hat; der „auch ſeine Behauptungen niemals zu verheimli„chen ſucht: ſondern ſo, wie ſie ihm die Laune, „oder der Geiſt des Widerſpruchs eingiebt, auch „öffentlich zu erkennen zu geben kein Bedenken

---

nicht darauf zu verweiſen; und andere darauf zu verweiſen, chte mich bey der erſten Ausgabe meiner Schrift nicht ſchicklich.

„trägt. Er hielt ihn für einen irrigen in ſeinen „Subtilitäten verlorenen Sophiſten, der Wahrheit „und Irrthum in gleichem Lichte oder in gleicher „Dunkelheit erblickt, dem am Ende Witz ſo viel „als Philoſophie gilt, und dem, wenn er in der „Stimmung iſt, Gotteslästerung Stärke des Gei„ſtes zu ſeyn ſcheint. (S. 21 — 23.)“

Meiſterhaft! Man nehme das unmittelbar folgende hinzu, wo es heißt: „Als geſchickter Arzt hätte Jacobi es gewagt, das Uebel Anfangs etwas zu verſchlimmern — hätte Leſſingen tiefer hinein in die Irrgänge des Spinozismus geführt; ihn verleitet in die dornichten Hecken des Pantheismus“ — Und dann, (S. 18.) die vorbereitenden Worte. „Er (Jacobi) klagt endlich dieſen ſeinen Freund an, ohne von dem Vergehen deſſelben einen andern Zeugen anführen zu können, als ſeine eigene Perſon. Seine eigene Perſon; indem er geſteht Mitſchuldiger geweſen zu ſeyn; ja ſogar den wichtigſten Antheil an der Sache gehabt, und ſeinen Freund mehr verleitet, als auf unrechtem Wege gefunden

zu haben *). Er ist endlich vorsichtig genug, sich selbst eine Hinterthüre zum Rückzuge offen zu halten, durch welche er dem Atheismus entläuft" —: Man nehme dieß zusammen, und zweifle noch, wer in dem so sorgfältig ausgemahlten Bilde getroffen seyn soll. Der Mann, wofür ich Lessingen gehalten haben soll — der bin ich selbst. Das ist mein esoterischer Charakter; und der eines Gläubigen, nur mein exoterischer.

Ich muß gestehen, diese esoterische Hypothese meines Gegners hat vor seiner exoterischen einen großen Vorzug. Sie empfiehlt sich durch eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit, die mehr aus Entwickelung hervorzugehen, als sich aus Erdichtung

*) „Denn alle Vernunftgründe in der Unterredung fallen, nach S. 25., auf das Antheil des Herrn Jacobi. Dieser vertheidige den Spinozismus mit allem Scharfsinne, dessen dieses System fähig seyn mag." — (Darum sey wahrscheinlich die Rolle Lessings nur erdichtet; höchst ungeschickt erdichtet: „Denn „wie Lessing hier erscheint, ist er nur ein schaaler Atheist; nicht „aus der Schule eines Hobbes oder Spinoza, sondern irgend „eines kindischen Witzlings, der sich eine Freude macht, das „mit Füßen von sich zu stoßen, was seinen Nebenmenschen so „wichtig und so theuer ist." S. 14.)

und verſchobenen Umſtänden mürbe und brüchig zu entſpinnen ſcheint. Vermuthlich würde ſie auch die herrſchende ausdrücklich geworden ſeyn, wenn ihre unverholene ausführliche Behauptung mit der Menſchenfreundlichkeit eines Mendelsſohns verträglich geweſen wäre. In dieſer Abſicht iſt der letzte Wille meines Gegners in der That ein Meiſterſtück der Kunſt. Jeder kann, nach der Anſicht die er hat, nach ſeiner Denkart und Gemüthsbeſchaffenheit, nach ſeinen Vorurtheilen und Neigungen, mich auf ſeine eigene Art, nach Belieben, ſo haſſenswürdig und abſcheulich finden, als es ihm gefällt. Selbſt für diejenigen iſt geſorgt, die es ſich nicht möchten ausreden laſſen, daß ich die Wahrheit geſchrieben habe. Sie finden gleich auf der zwölften Seite, was alsdann von mir zu halten ſey. Eine wirklich ſchöne und rührende Stelle. — Nach S. 17. habe ich in dieſem Fall „ein Bekenntniß, das mein „Freund in meinen Schooß niederlegte, dem Pu„blicum verrathen. Mein Freund macht mich in „den letzten Tagen ſeines Lebens zum Vertrauten „ſeiner Schwachheit“ (Schwachheit?) „und ich „ſuche damit deſſen Andenken bey der Nachwelt zu

„brandmarken" (zu brandmarken? ſuche damit zu brandmarken!) „Ich klage endlich dieſen Freund an„ (klage an?) u. ſ. w." — Aber von dem allem glaubt mein Gegner ſelbſt am Ende nichts; es iſt bloß Hypotheſe, wie der Patriarch im Nathan ſich ausdrückt, die man ſich etwa ſo erdenkt, um pro und contra zu disputiren — Hypotheſe, die nicht gelten ſoll. Der gutmüthige Weiſe will mich durch eine Hinterthür entſchlüpfen laſſen, und mir das Glaubensfähnlein in die Hand geben, das ich immer an eine ſolche Hinterthüre zu lehnen pflege, um durch ſie damit dem Atheismus zu entlaufen, und dann hinter mir zuzuſchlagen (S. 18.). — Das Gericht, für einen Gotteslängner erkannt zu werden, dem ich durch die Herausgabe meiner Schrift nicht zu entgehen brauchte; das ſoll auch jetzt nicht — (etwa gar doppelt und dreyfach?) über mich kommen. Nein, ich ſoll entrinnen. Doch wehe mir, wenn ich die Wohlthat ausſchlage; wenn allein ich meine Ohren dem Sapienti sat! verſtopfe, und auf das Patriarchiſch freundliche Wort: „Ein Problema?" — nicht antworte: „Ein Problema!"

Aber die Sache buchstäblich genommen, und ich würde nur beschuldigt, Lessing für den Mann nach jenem Bilde gehalten zu haben, nicht weil ich selbst dieser Mann gewesen, sondern weil ich es nicht gewesen: Wo ist in meiner Geschichtserzählung auch nur die geringste Spur davon? Alles ist vielmehr dawider, Anfang, Mittel und Ende; Alles, Alles! Man sehe im Gegentheil in Emiliens Briefe vom vierzehnten Nov. 1783, was an Mendelssohn Reimarus über Lessing schrieb; und, im folgenden Briefe, was Mendelssohn antwortete. Hier möchten sich eher, wenigstens die Grundzüge zu dem Bilde finden. Und das schüttet mir, der ich nicht den entferntesten Anlaß dazu gab, der ich überall als Mitschuldigen mich so offenherzig darstellte — das schüttet mir der gute Mann nun weislich in die Schuhe!

Hingegen bin ich geständig, nicht geglaubt zu haben, und auch noch nicht zu glauben, daß Lessing sich gegen gar keinen andern Menschen herausgelassen haben würde, wie er gegen mich sich herausließ; daß er mir eine Schwachheit gebeichtet;

ein Bekenntniß in den Schooß gelegt habe — und wie es in der Pfaffenſprache weiter lauten mag. Ich habe die Vermuthung geäußert, daß mehrere von ſeinem Spinozismus wüßten, und bin überzeugt, daß er nicht minder offenherzig gegen jeden Mann von Ehre geweſen ſeyn würde, den er eben ſo vertraut mit dem Syſtem, welches er für das älteſte und veſteſte hielt, und mit einer ähnlichen Anlage, ſich in jede Sinnesart hineinzudenken, gefunden hätte. Seine Gewogenheit gegen mich gründete ſich auf dieſe Anlage, die er bey Niemand ſo natürlich angetroffen haben wollte. Leſſing haßte alles ſchnöde, unwillige Wegwerfen; dem παν in ſeiner Seele war ein weibiſcher Ekel, über alles ekelhaft, und er verachtete den Mann, bey dem er dieſen Ekel bis zum Abſcheu ſteigen ſah.

Nicht weil er einen ſolchen Ekel, oder gar einen ſolchen Abſcheu von ſeinem Freunde Mendelsſohn befürchtete, verſchwieg er ihm ſeine geheime Meynung — ſondern aus einer Urſache, die uns Mendelsſohn ſelbſt in der Vorrede zu den Morgenſtunden, und in dem Briefe an mich vom erſten

Aug. 1784 vor Augen legt. Mendelsſohn hatte ſich in die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie allein, ganz hinein gedacht, und war ſteif darin geworden. Damit entſchuldigte ihn auch Leſſing in Abſicht des tautologiſchen *) Beweiſes vom Daſeyn Gottes — er entſchuldigte ihn mit dem was er mir vorhin, und auf das erſte Wort ſchon zugegeben hatte, daß Mendelsſohn zwar ein heller, richtiger, vorzüglicher, aber kein metaphyſiſcher Kopf ſey. Mendelsſohn brauchte Philoſophie, fand was er brauchte in der herrſchenden Lehre ſeiner Zeit, und hielt ſich daran. Andern Syſtemen nachzuforſcher, ſie einzuſaugen, und in Saft und Blut zu verwandeln, hatte er weder Beruf noch Luſt. Ihm mangelte jener philoſophiſche Kunſttrieb, der gerade der auszeichnende eigenthümlichſte Charakter Leſſings war.

Herr Mendelsſohn fährt fort: „Unſer Freund „(Leſſing), der die ehrliche Abſicht des Herrn „Jacobi gar bald mochte gewittert haben, war

*) S. Kants Kritik der reinen Vernunft.

„schalkhaft genug, ihn in der Meynung, die er von „ihm gefaßt hatte, zu bestärken.“ — (In dieser schönen Meynung, die ich von ihm gefaßt hatte, wollte Lessing mich bestärken! So schalkhaft macht diesen Sokrates sein Xenophon und Plato) — „Theils auch kann er an dem Scharfsinne Ver„gnügen gefunden haben, mit welchem Jacobi die „Lehre des Spinoza vorzutragen und zu vertheidigen „wußte. Sie wissen, daß unser Freund mehr Ver„gnügen fand, einen ungereimten Satz mit Scharf„sinn behaupten, als die Wahrheit schlecht vertheidigen zu hören. Er spielte daher vollkommen „den aufmerksamen Schüler, u. s. w.“ (S. 24. und 25.)

Man begreift nicht recht, wie mich Lessing in der Meynung, die ich von ihm gefaßt hatte, bestärken, und zugleich den aufmerksamen Schüler vollkommen spielen konnte. Er mußte wohl sehr schalkhaft seyn, wenn er das konnte. Doch mit dergleichen Widersprüchen scheint Herr Mendelssohn nur die Absicht zu haben, mir die Hände recht voll zu thun zu geben. Ich halte mich aber an der

durch äuſſern und innern Zuſammenhang exoteriſch genug gewordenen — eſoteriſchen Hypotheſe meines Gegners, nach welcher Leſſing nicht den Gläubigen, ſondern den Atheiſten zum beſten hatte — und frage: wo ſpielt in meiner Erzählung Leſſing den aufmerkſamen Schüler — und noch gar vollkommen? Wo ſpielt er in derſelben nicht vielmehr den Meiſter, nicht den Mann von Würde, der ſeinen jüngeren Freund ohne viel Umſtände in die Prüfung nimmt, ihn an allen Seiten ausforſcht, und in dieſer Abſicht dem Geſpräch, mit der ihm eigenen Laune und Geiſtesbehändigkeit, die glücklichſten Wendungen verſchafft? Alle die Leſſingen gekannt haben, und die Wahrheit reden wollen, verſichern, daß ſie Leſſing zu ſehen und zu hören glauben. Dergleichen Urtheile habe ich nicht erſt vernommen, ſeit meine Schrift öffentlich bekannt geworden. Der Aufſatz, wovon die Rede iſt, war damals ſchon zwey Jahre alt, und iſt unterdeſſen in mehr als einer ſehr guten Hand geweſen.

Weiter! „Daher," ſagt Herr Mendelsſohn, „wußte auch ich, ob ich gleich ſein vertrauteſter

„Freund war, von dieſem groſſen Geheimniſſe nichts „wiſſen;“ (dieſer Umſtand iſt Herrn Mendelsſohn wirklich doch zu nahe gegangen) „darum konnte „auch Gleimen kein Antheil an dieſer metaphyſiſchen „Comödie gegeben werden. Der offene jovialiſche „Gaſtfreund, dem die Philoſophie und die Laune „ſeines Gaſtes nicht unbekannt war, würde der „Schäkerey bald ein Ende gemacht haben. Daher „auch endlich die gezwungenen Einfälle und Platt„heiten, das Wohlgefallen an ſchlechten Verſen, das „einem Leſſing ſo unnatürlich iſt.“ (S. 25.)

Daß ich reden dürfte! — „Endlich?“ — „Daher auch endlich?“ — Doch wohl nicht der Zeit nach, wie es die Stellung zu verlangen ſcheint? Denn das Wohlgefallen an den ſchlechten Verſen, das einem Leſſing ſo unnatürlich iſt, kam doch wohl nicht erſt endlich; wenn anders meinem Bericht, der (ich weiß ſelbſt nicht, wenn oder wie) bald gelten und bald nicht gelten ſoll, nun das mindeſte zu trauen iſt. So viel Grund muß er doch haben, daß auf ſeinem Ungrunde die Hypotheſen, die er n ſoll, nicht von ſelbſt über einander fallen.

Nach dieſem Bericht alſo fängt die ganze Sache mit dem Wohlgefallen an den ſchlechten Verſen an. Eine Bemerkung, die den mächtigen Grund a priori meines Gegners wider die Glaubwürdigkeit meiner Geſchichte, ſelbſt von meiner Seite unterſtützt. Aber, leider! bin ich einmal in der Klemme; muß bekennen; und will — um mein Gewiſſen wenigſtens zu beruhigen, zu dem Grunde a priori meines Gegners noch mit folgendem behülflich ſeyn. Ich ſage aus: Leſſing habe nicht allein mehrgedachte ſchlechte Verſe gut gefunden, ſondern ſie öfter wieder begehrt, ſie ein Gedicht genannt, das Gedicht gelobt, und — ſogar bewundert. Noch an dem Morgen unſeres Abſchiedes zu Halberſtadt bey'm Frühſtücken, da von nicht ſchlechten Verſen die Rede kam, forderte Leſſing den Prometheus mir noch einmal ab — lobte und bewunderte — den ächten lebendigen Geiſt des Alterthums, nach Form und Inhalt, darin von neuem. — „Dieſe Armſeligkeit im Ernſte gut zu finden! Armer Kunſtrichter, wie tief mußteſt du geſunken ſeyn!"

* * *

Instar montis equum divina Palladis arte
Aedificant, sectaque intexunt abiete costas.
. . . . . .
Laocoon ardens summa decurrit ab arce
. . . .

Unglücklicher Laokoon! Wir wissen, wie es ihm erging, da er, unvorsichtig, mit seinem Speer den hohlen Bauch versuchte.

Also:

Dividimus muros, et moenia pandimus urbis.

Schon steht es mitten in der Burg, das verderbliche Roß; und so bald die Nacht finster genug geworden, mögen sie hervorbrechen die wackeren Krieger, coeco lateri inclusi.

Doch es soll ja diese ganze Geschichte vom Trojanischen Pferde nur ein Mährchen, nur ein lächerliches Mährchen seyn, so prächtig auch die Verse klingen!

Und darum paßten ihre Züge nicht? — Was? Unſer Gotthold Ephraim Leſſing — DER ein ſolcher alberner Schäker, wie der letzte Wille Mendelsſohns ihn haben will? Der, ein liederlicher Bube, der Gotteslästerungen — (Das behauptet Mendelsſohn; ich weiß von keinen Gotteslästerungen!) — der Gotteslästerungen ausſtößt, um ſich einen Spaß zu machen? — mit dem Gläubigen, oder mit dem Atheiſten, das iſt Eins. Und wie nichtswürdig, geckenhaft und bübiſch muß er, ſeinem loſen Muthwillen zu Gefallen, durchaus handeln? Mir ekelt vor einer weiteren Ausführung. Freylich iſt das Mährchen zu abſcheulich, um nur lächerlich zu ſeyn.

Einen ſolchen Leſſing hätten wir, wenn eine von den beiden angeführten Hypotheſen Mendelsſohns beſtehen ſollte.

Und zu einem ſolchen Leſſing, was für einen Mendelsſohn? Einen Mendelsſohn, der das alles gar nicht übel fände; ſich ein ähnliches wohl auch erlauben dürfte.

So ſind denn beide Hypotheſen, die feine und die gröbere, wohl am Ende nur zum Scheine da! — Zwey Masken für Eine, um die Glaubwürdigkeit der Geſchichte in Verdacht zu bringen. Ziemlich gleichgültig wird es nun zu dieſer Abſicht, ob man mich für einen Schwärmer in der Religion, oder in der Irreligion nehmen will: das Beſtreben zu betrügen, iſt in beiden Fällen gleich groß. Die Erſte Muthmaßung ſey für die guten Leute, die nur alles gern zum Beſten kehren; die andere, für den Weiſen. Dabey gewinnt der Weiſe auch noch dieſes, daß man ſich um mein Gewiſſen weniger zu kümmern hat.

Gut! Aber wie legen wir Mendelsſohns Betragen während der zwey Jahre vor der Erſcheinung meiner Schrift, in dieſem Falle, aus? — Wie ſeine erſten Briefe, die er nie widerrufen hat; denen ſeine folgenden nie widerſprochen haben? Wie die Anlage des Leſſingen betreffenden Theils der Morgenſtunden? Wie vollführen wir dieſen angelegten Plan? — Im zweiten Theile ſollte die beſondere Veranlaſſung zur jetzigen Bekanntmachung

dieſer Schrift näher angezeigt *) — von meinem Briefwechſel Gebrauch gemacht werden **) — Doch wohl nicht um mich der Welt als einen Betrüger darzuſtellen, als einen vorſetzlichen Lügner? — Mich, der ich Herrn Mendelsſohn, da er mir die Morgenſtunden überſandte, noch ein verehrungswerther Mann und ſein theuerſter Freund war?

Und dann noch Eins. Nachdem meine Schrift über die Lehre des Spinoza ſchon heraus war, den zweiten Nov. des verwichenen Jahrs, erhielt ich einen Brief von Emilie, worin ſie mir wegen des Schrittes, den ich gethan, Vorwürfe machte ***). Meine Freundin ſchloß mit einem herzlichen Gruße, „auch von Reimarus, unverholen, daß auch dieſer „mit der Herausgabe meiner Briefe nicht ganz zu„frieden ſey.“ — „Darf ichs Ihnen geſtehen, lie„ber Mann,“ (ſchrieb meine Freundin) daß Unwille

*) S. die Vorrede zu den Morgenſtunden.

**) Mendelsſohn Schr. an s. Freunde. S. 2. 73. 79.

***) Der Brief, den ich zum Eingange dieſer Schrift genommen, iſt die Antwort darauf.

„das erſte war, was mich dabey ergriff? O ja,
„ich muß, ich kann nicht anders als ehrlich mit
„Ihnen ſeyn. Sey es immer Vorurtheil was
„mich lenkte, ich erſchrack, als ich unſern Leſſing
„da ſo bloß vor einer Welt geſtellet ſah, die ihn
„nicht verſteht, nicht werth iſt, ihn ohne Schleyer
„zu ſehen. — Nicht, daß ich nicht mit Men-
„delsſohn einig wäre: unſer Freund müſſe bey
„der Nachwelt nicht anders erſcheinen als er war;
„das heißt, nach meinem Bedünken: nicht als
„Deiſt, wann wir wiſſen, daß er Spinoziſt war;
„aber das Detail eines vertraulichen Geſprächs,
„jene kleine Scherzreden, die man ſich nur gegen
„den Vertrauten ſeiner Seele und ſeines Kopfs er-
„laubt, und die auſſer dieſem engen Kreiſe ſich ſo-
„gleich in Blasphemie verwandeln — Ich wieder-
„hole es, u. ſ. w. — Nie war der Gedanke mir
„gekommen, daß Sie aus Argwohn gegen Men-
„delsſohn ſich bewegen laſſen würden, Sachen (ich
„nehme das Gedicht mit) ans Licht zu ſtellen, von
„denen ich mir ſchmeichelte, daß ſie ewig nur für
„die intimſten Freunde Leſſings, oder für die Stär-
„keren im Volk bleiben ſollten — kurz, Sie kön-

„nens mir nicht verdenken, daß ich erſchrack, ja,
„daß ich in einen wehmüthigen Kummer verſinke,
„wenn ich mir vorſtelle: daß aus einem Wettſtreit
„um Wahrheit, wo zwey der edelſten Wahrheits-
„forſcher, zwey der vertrauteſten Freunde Leſſings,
„ſich treulich vor aller Welt die Hand bieten woll-
„ten, nun ein Privatſtreit werden kann, u. ſ. w.“

So dachte Emilie, und ſo dachte vermuthlich auch Reimarus ſelbſt nach der Herausgabe meiner Schrift. Sie hatten gegen die hiſtoriſche Wahrheit meines Berichtes nicht den geringſten Zweifel, und tadelten nur, daß ich Leſſingen ohne Schleyer gewieſen hatte. Sie hielten mich vor wie nach für den Vertrauten von Leſſings Kopf und Seele; gewährten mir auch für ſich ſelbſt nicht weniger Hochachtung und Liebe als vorhin: — Kurz alles ſtand noch gerade ſo, wie es im November 1783. geſtanden hatte. — Wie! Und Mendelsſohn hatte im Verlauf dieſer zwey Jahre weder Emilien, noch ſeinen Freund Reimarus auf andere Gedanken gebracht? ſie nicht überzeugt, daß die Sache voll Betrug ſey? — „Er hatte keinen philoſophiſchen

„Freund, dem er mehr Freymüthigkeit, Wahrheits„liebe und Beurtheilungskraft zutraute, als „Reimarus — "; und eben dieſer Mann konnte doch (nach Herrn Mendelsſohns Angabe, nicht nach der meinigen) Leſſing und Dummkopf zuſammen denken. — (S. 4.) Er konnte das, und Mendelsſohn konnte dazu ſchweigen? — In Wahrheit, je mehr man es betrachtet und entwickelt: ein höchſt ſonderbares Räthſel!

Fünfte Beſchuldigung.

„Ich habe angeklagt, Leſſingen angeklagt, „als heimlichen Gotteslåſterer, mithin auch als „Heuchler" — (S. 3. 6. 7. und durchaus.)

Des Wortes anklagen, bedient Herr Mendelsſohn ſich überall. Ich ſoll meine Anklage ſogar (S. 1.) einem Ketzergericht vorgelegt, und (S. 4.) Herrn Mendelsſohn, zuerſt in Privatbriefen und nunmehr öffentlich, aufgefordert haben, die Sache Leſſings zu übernehmen.

Iſt denn wirklich ſchon meine Schrift unterdrückt; wirklich ſchon durch Bundesgenoſſen und Mitläufer, ſo ganz herunter recenſirt und proſcribirt, daß ſie kein Menſch mehr leſen wird, und Mendelsſohn auf dieſe Weiſe reden darf? Ich erzähle auf die ſchlichteſte Weiſe; mache auf Veranlaſſung und durch Umſtände genöthigt, nur früher, öffentlich bekannt, was Herr Mendelsſohn (wie ich, ſeinen Aeuſſerungen gemäß, nicht anders wiſſen konnte, und glauben durfte) ſelbſt bekannt zu machen willens war: Und habe angeklagt! Habe die Abſicht an den Tag gelegt, Leſſingen vor das Ketzergericht im Publico zu ziehen. Habe ſogar Mendelsſohn aufgefordert, die Sache Leſſings zu übernehmen! — War ich es denn nicht ſelbſt, der Leſſings Sache übernommen hatte; und war es nicht Herr Mendelsſohn, der gegen dieſe Sache handeln, durch ein eclatantes Beyſpiel warnen wollte? Oder habe ich vielleicht Herrn Mendelsſohn aufgefordert, alſo die Sache Leſſings zu übernehmen, daß er darthäte: Leſſing ſey kein Spinoziſt geweſen? — Für dergleichen Ausſagen: Was iſt das eigentliche Wort — und Beywort?

„Ich klage Leſſingen als heimlichen Gotteslä-
ſterer an? — Wo? Vermuthlich gleich zu Anfang
meines Berichts, wo die ſchlechten Verſe vorkom-
men! — Dieſer aus einem dramatiſchen Gedicht
genommene Monolog beweist alſo ſchon, daß der
Dichter ſelbſt ein Gotteslästerer war? Ich dächte
doch wohl nicht! — Nicht? Und Leſſing, der nur
ſagt, ich finde das Gedicht gut; der Geſichtspunct,
aus welchem es genommen, iſt mein eigener Geſichts-
punct: oder mit andern Worten: Ich ſelbſt glaube
keine perſönliche Gottheit; keinen freyen Urheber der
Welt; keine Entwicklung der Dinge mit Abſicht;
keine Providenz — lauter Sätze, wovon der eine
immer gerade ſo viel wie der andere ſagt — der
wäre darum ein Gotteslästerer? Zu geſchweigen,
daß bey einer ſolchen Meynung heimliche Gottes-
läſterung ſich nicht einmal gedenken läßt. — Oder
iſt Leſſing darum, nach meinem Bericht, ein heim-
licher Gotteslästerer, weil er einmal mit halbem
Lächeln ſagt: „er ſelbſt wäre vielleicht das höchſte
Weſen, und gegenwärtig nur in dem Zuſtande der
äuſſerſten Contraction" — und hernach über Tiſche,
y einfallendem Regen: „Jacobi, das thue ich

vielleicht.“ In Wahrheit, dieß wäre doch hart! So wäre ja der ſpeculative Egoismus, und auf dieſe Art gedachte Pantheismus, auch an ſich ſchon Gotteslästerung?

Unmittelbar vorher ſagt Mendelsſohn: „Leſſing iſt ein Anhänger des Spinoza? Je nun! „Was haben die ſpeculativen Lehrſätze mit dem „Menſchen gemein? Wer würde ſich nicht freuen, „Spinozen ſelbſt zum Freunde gehabt zu haben, „ſo ſehr er auch Spinoziſt geweſen? Wer ſich „weigern, Spinozens Genie und vortrefflichem Charakter Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen?“

Gerade was ich ſelbſt denke und auch überall geäuſſert habe. Wer vor mir hat, mit Beyſetzung ſeines Namens, von Spinoza mit der Hochachtung, mit der Bewunderung und Liebe geſprochen, womit ich von ihm geſprochen habe? Man ſehe die Stelle, wo mich Leſſing mit den Worten unterbricht: „Und Sie ſind kein Spinoziſt, Jacobi?“ — Man ſehe den Anfang des Briefes an Hemſterhuis und das ganze Werk durchaus. Mit gleicher Unbefangenheit

ließ ich mich in früheren Schriften, besonders dem Etwas, das Lessing gesagt hat, heraus; und nicht allein über Spinoza, sondern auch über andere nicht minder verdächtige Schriftsteller, einen Machiavell und Hobbes. — Und mir darf Mendelssohn doch sagen, in Verbindung mit den eben angeführten Worten: „Der Name Jude und Spinozist konnte mir bey weitem, weder so auffallend, noch so ärgerlich seyn, als er etwa dem Herrn Jacobi seyn mag!“ — Was ist unredlich (die Sprache hat kein gelinderes Wort) — was ist offenbar unredlich, wenn es dieß nicht ist?

Dieser Meynung also ist Herr Mendelssohn, „daß die speculativen Lehrsätze mit dem Menschen „nichts gemein haben — und so lange man seinen „Freund noch nicht als heimlichen Gotteslästerer, „mithin als Heuchler anklagte, war ihm die Nach„richt, Lessing sey ein Spinozist gewesen, so ziem„lich gleichgültig.“ Das ist des geraden Mannes gerade Meynung und aufrichtige Geschichte.

Warum denn aber unmittelbar dahinter diese Worte: „Ich wußte, daß es auch einen geläuter-

„ten Spinozismus giebt, der sich mit allem was „Religion und Sittenlehre practisches haben, gar „wohl verträgt, wie ich selbst in den Morgenstun„den weitläufig gezeigt; wußte, daß sich dieser ge„läuterte Spinozismus hauptsächlich mit dem Ju„denthume sehr gut vereinigen läßt, und daß Spi„noza, seiner speculativen Lehre ungeachtet, ein or„thodoxer Jude hätte bleiben können, wenn er nicht „in andern Schriften das ächte Judenthum bestrit„ten und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte."

Also: wenn es keinen geläuterten Spinozismus gäbe, wie der in den Morgenstunden; wenn Spinoza bey seiner speculativen Lehre kein orthodoxer Jude hätte bleiben können: „so hätten die spe„culativen Lehrsätze mit dem Menschen „doch etwas gemein? so würde man sich „nicht freuen, Spinozen selbst, mit ei„nem solchen ungeläuterten Spinozismus zum „Freunde zu haben? so würde man sich „weigern, Spinozens Genie und vortreff„lichem Charakter Gerechtigkeit wider„fahren zu lassen?" — so wäre Herr Men-

delsſohn über die Nachricht: Leſſing ſey ein Spinoziſt geweſen, dann auch wohl erſtaunt? „ſie „hätte Einfluß gehabt auf ſeine Freundſchaft für „Leſſing? ſeine Begriffe von Leſſings Genie und „Charakter hätten dadurch gelitten?“ — Oder nicht? Man wähle! Mir fehlt es an dem Geiſt und an der Seele, womit man aus dergleichen Schwierigkeiten ſich zu finden weiß.

Der Beweis, daß Leſſing in meiner Erzählung nicht als ein Gotteslästerer erſcheine, befreyt mich noch nicht von dem Vorwurfe, einen Heuchler aus ihm gemacht zu haben: denn das ſoll er ſeyn, nach Herrn Mendelsſohn, wenn er in ſeinem Herzen keine verſtändige erſte Urſache der Welt, keine Vorſehung geglaubt hat: da er öffentlich für dieſe Wahrheiten geeifert; ſich als einen großen bewundernswürdigen Vertheidiger des Theismus dargeſtellt; und für die Lehre von der Vorſehung, ſogar als ein Märtyrer, den Geiſt aufgegeben hat*).

*) S. die Morgenſtunden, das XV. Hauptſtück.

Zur Prüfung der Gründe meines Gegners, kann ich das Beyſpiel des Spinoza ſchwer entbehren. Dieſes Beyſpiel aber würde mir ſo viel als gar nichts nützen, wenn die ſonderbare Behauptung des Herrn Mendelsſohns: Spinoza hätte ſeiner ſpeculativen Lehre ohngeachtet ein orthodoxer Jude bleiben können — nicht eine ganz grundloſe Behauptung wäre.

Ich bin zwar nicht berechtigt zu entſcheiden, was alles mit der geläuterten jüdiſchen Orthodoxie eines Mendelsſohns verträglich geweſen ſeyn mag: aber ſo viel giebt mir doch gewiß ein jeder zu: daß es ſchlechterdings zu dieſer Orthodoxie gehöre, der göttlichen Natur Verſtand und Willen, und ein von der Creatur unterſchiedenes Daſeyn beyzumeſſen.

Nun habe ich in meinem letzten an Herrn Mendelsſohn gerichteten Aufſatze, nicht allein die Worte des Spinoza, womit er klar und deutlich dieſe Sätze läugnet, theils unter meinem Texte angeführt, theils darauf verwieſen: ſondern auch vor-

wärts und rückwärts, einzeln und im Zusammenhange, dargethan, wie Spinoza seinen Grundideen zufolge schlechterdings diese Sätze hätte läugnen, oder ein Mann ohne allen Sinn und Verstand seyn müssen; ein elender Wirrkopf, der selbst nicht gewußt, was er dachte und was er schrieb. Herr Mendelssohn, der einen andern Gesichtspunct hatte, will meinen Aufsatz, im buchstäblichen Sinne, nicht verstanden haben *). Da ihn aber alle, welche

*) In dem Briefe vom vier und zwanzigsten Mai 1785 (von dem ich, wie schon oben angemerkt worden, erst durch den Anhang des Schreibens an die Freunde Lessings des erste Wort erfuhr) sagt Herr Mendelssohn: er habe diesen Aufsatz noch weniger als den Brief an Hemsterhuis verstanden, den er im buchstäblichen Sinne nicht verstanden. Und doch muß er am acht und zwanzigsten Januar desselben Jahrs denselben Brief noch sehr verständlich gefunden haben; denn er bat an jenem acht und zwanzigsten Januar um die Erlaubniß: „von meinem philosophischen Briefe öffentlichen Gebrauch zu „machen, indem es ihm bey seiner Widerlegung des Spinozistischen Lehrgebäudes von einer großen Bequemlichkeit, und auch „für viele Leser von großem Nutzen seyn würde, wenn er sich „meines lebhaften Vortrages dabey bedienen, und mich an Spinozens statt sprechen lassen könnte. Er wünschte dieses aber „bald zu erfahren, weil er seinen Vortrag hiernach einrichten „müßte." — Nun sagt er freylich in dem Schreiben an die Freunde Lessings S. 2.: „Anfangs war ich zwar willens, mit

mit Herrn Mendelsſohn nicht in gleichem oder einem ähnlichen Falle waren, ſehr gut verſtanden, und vollkommen bündig gefunden haben, ſo kann

---

„dem philoſophiſchen Diſpüte ſogleich herauszurücken, und er„hielt auch des Herrn Jacobi Erlaubniß von ſeinen Briefe den „beliebigen Gebrauch zu machen, u. ſ. w.“ Allein mit dem hier angebrachten Singularis läßt ſich die Sache nicht abthun. Denn — [um nichts zu ſagen von dem merkwürdigen übrigen Inhalt dieſer letztern Stelle; nichts von den Worten: beliebigen Gebrauch; (da ich nur den begehrten freyen bewilliget hatte;) nichts von der Verwirrung der Zeitpuncte, und wie der ganze Lauf dieſer Geſchichte ſchon durch das Wort Anfangs entſtellt iſt, da Herr Mendelsſohn doch nur von dem Zeitpunct im Jahr 1785 ſprechen kann, wo er jene Erlaubniß von mir erhalten hatte, und wo ſeit meinem erſten Briefe an ihn, der vom 4ten Nov. 1783 iſt, mehr als ein Jahr verfloſſen, und ihm ſelbſt mein Brief an Hemſterhuis ſchon am 5ten Sept. 1784 mitgetheilt war;] — mein erſter Brief an Mendelsſohn, allein genommen, iſt zu der angegebenen Abſicht weder hinreichend noch geſchickt, und der Pluralis, der in dem Schreiben vom acht und zwanzigſten Januar 1785 gebraucht iſt, muß folglich, ſowohl den ausdrücklichen Worten als einem vernünftigen Sinne gemäß, von dem Briefe an Hemſterhuis zugleich verſtanden werden. — Was das aber für eine lebhafte Dunkelheit, oder dunkle Lebhaftigkeit des Vortrags ſeyn mag, die Herr Mendelsſohn für ſich ſo bequem, und für ſeine Leſer ſo nützlich finden wollte; wie er ſeinen eignen Vortrag darnach einzurichten gedachte; wie dabey eine Widerlegung des Spinoza herauskommen, und auch die jüdiſche Orthodoxie in ſeiner ſpeculativen Lehre gerettet werden ſollte, — deute ſich, wer es vermag.

ich mit gutem Gewiſſen meine Leſer und mich ſelbſt bey dem Unbegreiflichen der eben gedachten Mendelsſohnſchen Behauptung nicht aufhalten, ſondern muß als eine Wahrheit, die ehrlicher Weiſe nicht geläugnet werden kann, vorausſetzen: daß der Spinozismus des Spinoza, Atheismus ſey.

Zur Sache! Leſſing hat ſich als einen Vertheidiger des Theismus öffentlich dargeſtellt:

1) indem er die Fragmente herausgab.

2) indem er den Nathan dichtete.

„Wem mußten die Wahrheiten der Vernunft„religion unverletzlicher ſeyn“ (läßt Herr M. ſeinen Freund D. ſagen *)) „als Leſſing, dem Beſchützer „des Fragmentiſten? . . . Mit der Vertheidigung „des Fragmentiſten ſcheint Leſſing auch ſeine ganze „Geſinnung übernommen zu haben. Man erkennet „zwar ſchon an ſeinen früheſten Schriften, daß

*) Morgenſtunden, S. 260. 261.

„ihm die Vernunftwahrheiten der Religion und Sit„tenlehre allezeit heilig und unverletzlich geweſen „ſind; allein nach ſeiner Bekanntſchaft mit dem „Fragmentiſten bemerkt man in ſeinen Schriften, „in allen den Aufſätzen, die er zur Beſchützung „ſeines Freundes oder Gaſtes, wie er ihn nennt, „geſchrieben, dieſelbe ruhige Ueberzeugung, die die„ſem ſo eigen war, dieſelbe unbefangene Entfernung „von aller Zweifelſucht, denſelben planen Gang des „geſunden Menſchenverſtandes in Abſicht auf die „Wahrheiten der Vernunftreligion. —"

Ich möchte antworten, wie Leſſing ſelbſt einmal antwortete: „Ein anderes iſt ein Paſtor; ein „anderes ein Bibliothekar . . Ich mache das Unbe„kannte bekannt . . . heute eine ſehr chriſtliche „Schrift des Berengarius; morgen ſehr unchriſtliche „Fragmente: — und bin ganz gleichgültig dabey, „ob es dieſer für wichtig, oder jener für unwichtig „erklärt, ob es dem einen frommet, oder dem an„dern ſchadet. Nützlich und verderblich ſind eben „ſo relative Begriffe, als groß und klein." *)

*) Bitte hinter der Parabel.

Aber Leſſing hat die Vertheidigung des Fragmentiſten, „und mit ihr, wie es ſcheint, ſeine ganze „Geſinnung übernommen. —“

Das verſteh' ich nicht genug. Auf der vorhergehenden Seite heißt es: Seine (des Fragmentiſten) „Anhänglichkeit an der natürlichen Religion „ging ſo weit, daß er aus Eifer für dieſelbe keine „geoffenbarte neben ihr leiden wollte.“ — Sollte man Leſſings Anhänglichkeit an die natürliche Religion bloß aus ſeinem Eifer gegen alle geoffenbarte ſchließen wollen? Nur ſchließen; Nur auf eine ſolche Weiſe ſchließen! Dann könnte eine ähnliche Anhänglichkeit auch dem Spinoza zugeſchrieben werden, der in ſeinem Tr. Theol. Pol. ein viel wichtigeres Denkmal ſeines Eifers gegen alle geoffenbarte Religion geſtiftet hat, als Leſſing; mit ſorgfältiger Beybehaltung aller religiöſen Worte und Redensarten, und ohne den Namen eines Chriſten zu verläugnen. — Soll aber Leſſings Anhänglichkeit an die natürliche Religion auf dieſe Weiſe nicht geſchloſſen werden: woraus will man ſie alsdann beweiſen? Wo findet ſich auch nur Eine Stelle —

geschweige ein Aufsatz, oder eine Schrift von ihm, die zur Absicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun? Ich weiß, mit welchem Auge ich, so oft von Lessing etwas erschien, darnach gesucht habe, seitdem sein Leibnitz über die ewigen Strafen, und sein Wissowatius, meine Aufmerksamkeit in einem nicht geringen Grade, auf diesen Punct gerichtet hatten. — Sie wurde noch mehr gespannt, da die philosophischen Aufsätze des jungen Jerusalem herauskamen, und Lessing seinen Zusatz zu der Abhandlung von der Freyheit mit diesen Worten schloß: „Also von der Seite der Moral ist dieses System" (einer absoluten Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen *) „geborgen. Ob aber die Specula„tion nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen „machen könne? Und solche Einwendungen, die „sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen eben „so befremdendes System heben ließen? das war

*) Wer die Stelle nachschlagen, und urtheilen will, darf nicht bloß den Zusatz, sondern muß auch die Abhandlung selbst lesen; dann auch mit der Schrift bekannt seyn, auf welche diese Abhandlung sich bezieht.

„es, was unſer Geſpräch ſo oft verlängerte, und „mit wenigem hier nicht zu faſſen ſteht.“ — Genug, ich ſuchte vergebens, was mir über Leſſings eigentliches Syſtem einen befriedigenden Aufſchluß hätte geben können. Fand den Theismus überall vorausgeſetzt, ohne eigenes Bekenntniß; ohne irgend einen bedeutenden Beytritt; irgend ein entſcheidendes Wort für ſeine Lehrſätze — Alles war von dieſer Seite, man kann nicht unbeſtimmter, nicht ſchwebender, erhalten. — „Ganz recht!“ erwiedert D. oder Mendelsſohn, „das kommt von ſeiner ru„higen Ueberzeugung; von ſeiner unbefangenen „Entfernung von aller Zweifelſucht; ſeinem planen „Gange des geſunden Menſchenverſtandes, in Ab„ſicht auf die Wahrheit der Vernunftreligion.“ — O der klugen Haushalter! O der Weiſen ohne Trug und Heucheley!

Aber Nathan? Nathan! „dieſer Anti-Can„dide; dieſes herrliche Lobgedicht auf die Vorſehung, „voll der ſeligen Bemühung, die Wege Gottes „vor den Menſchen zu rechtfertigen! . . Wo iſt die „e von der Vorſehung und Regierung Gottes,

„auf der einen Seite mit mehrer Ueberzeugung „und Darſtellung in einzelnen Fällen; auf der an„dern Seite mit mehr Inbrunſt und frommer Be„geiſterung vorgetragen worden u. ſ. w.?“

Herr Mendelsſohn weiß dieſen Nathan nicht oft genug zu nennen; und ich kann nicht dafür, daß mir endlich jener berühmte Engländer (der Herzog von Marlborough) dabey einfiel, der ſich auf ein Factum der Geſchichte ſeines Vaterlandes gegen Burnet berief, das niemand bekannt war, und zuletzt mit der unverwerflichen Autorität des — Shakeſpears hervorrückte. — So könnte ja wohl auch Voltaire, wegen ſeiner Alzire und Zaire, als ein Eiferer und Zeuge für die chriſtliche Religion herausgeſtrichen werden.

Doch es wäre mir leid, wenn ich von dieſer Seite allein die Sache faſſen müßte.

Nathan, ein Lobgedicht auf die Vorſehung? — Wer, vor Herrn Mendelsſohn, hat es jemals dafür angeſehen? Die Abſicht dieſes Gedichts liegt

ja so klar zu Tage, daß sie jedem Leser von selbst entgegen kommt; die Absicht, den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterschied zu strafen, alle die als Schwärmer zu brandmarken, welche wähnen, einen allgemeinen einzigen wahren Weg nach Gott zu wissen, und deßwegen sich gedrungen fühlen müssen, jedweden, der dieses Wegs verfehlt, darauf zu lenken, ja in ihn hinein zu zwingen; die Absicht, auf die eindringendste Weise darzuthun, daß alles Wähnen über Gott und seine Weltregierung Verwegenheit; Ergebenheit in Ihn, allein Frömmigkeit und Weisheit sey.

Eben diese Frömmigkeit und Weisheit empfiehlt Spinoza noch weit dringender und herzlicher als Nathan. Auch er verehrte eine Vorsehung, ob sie ihm gleich nichts anderes war, als jene Ordnung selbst der Natur, die aus ihren ewigen Gesetzen nothwendig entspringt*); auch er bezog alles auf Gott, den Einzigen der da IST, und setzte das höchste Gut darin, den Unendlichen zu erkennen,

*) Tract. Th. Pol. p. 68. Opp. Posth. p. 554. 555.

und über alles ihn zu lieben. Eh, proh dolor! ruft er aus, res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare *).

— — — —

*) Tract. Th. Pol. C. II. p. 16. Die Gottesverehrung des Spinoza, in Vergleichung mit dem, was im eigentlichen Verstande Religion heißt, und, wenn die Begriffe nicht sollen verwirrt werden, auch allein so heissen muß, verdiente eine besondere Abhandlung, die nicht nur ein neues Licht über das System dieses großen Mannes, sondern auch über noch manche andere sehr wichtige Dinge verbreiten könnte.

In einem seiner Briefe (dem XLIXten) zürnt Spinoza sehr über einen Mann, der ihm wegen seines Tractatus Theol. Pol. alle Religion abgesprochen hätte. „Ist der ohne Religion „(schreibt Spinoza) der Gott als das höchste Gut anerkennt, „und ihn darum mit freyer Seele zu lieben anbefiehlt? Dessen „Lehre ist: Hierin allein bestehe unsere höchste Glückseligkeit, „und unsere höchste Freyheit? Weiter: der Lohn der Tugend „sey die Tugend selbst; die Strafe des Lasters, das Laster. „Endlich, daß ein jeder seinen Nächsten lieben, und der Obrigkeit gehorchen müsse. Und dieses habe ich nicht allein ausdrücklich gesagt, sondern mit unumstößlichen Gründen dargethan. „Man sieht, woran es bey jenem Manne liegt. Er findet

Vor dem Nathan, und zugleich mit den Fragmenten machte Leſſing die erſte Hälfte ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts bekannt; eine Schrift, welche Mendelsſohns Beyfall nicht erhalten hat, und über die er in den Morgenſtunden, (S. 278.) wie über glühende Kohlen hinwegeilt. Des

---

„nichts in der Tugend und der Vernunft an ſich, was ihn erfreut, und möchte lieber ſeinen Trieben folgen, wenn dieß „Eine nicht wäre, daß er die Strafe fürchtet. Von böſen „Handlungen enthält er, wie ein Sklave, ſich ungern, und mit „wankendem Gemüthe. So erfüllt er die göttlichen Gebote, „und erwartet für dieſen Dienſt weit ſüßere Belohnungen, als „die göttliche Liebe ſelbſt. Er hofft um ſo mehr von Gott geehrt und belohnt zu werden, je mehr ihm das Gute, was er „thut, zuwider iſt, und je mehr er demſelben gegen ſeinen „Willen folgt. Darum muß er von allen denen, welche die „Furcht nicht zurückhält, glauben, daß ſie zügellos leben, und „von keiner Gottesverehrung wiſſen.“

Den Atheiſten (das Wort Gotteslängner hatte bey ihm eigentlich keinen Sinn) charakteriſirt er in demſelben Briefe, als einen Menſchen, deſſen Begierde nach Reichthümern und Ehrenſtellen die herrſchende ſey. Er glaubte, wer Gott nur ſuche als Mittel zu andern Zwecken — wäre dieſer Zweck auch Unſterblichkeit der Seele — habe, wenn man die Sache bey'm Licht beſähe, nur ſeinen Bauch in Gedanken. Homo liber (bonum *directe* cupiens) de nulla re minus, quam de morte cogitat, ejus ſapientia non mortis, ſed vitae meditatio eſt. Eth. P. Prop. 67.

75. §. dieſer Schrift hatte ich in meinem erſten Briefe an Mendelsſohn ausführlicher gedacht, und dieſer Stelle ihre wahre Auslegung gegeben. Die Richtigkeit dieſer Auslegung, zeigt, nach gewieſener Spur, das Ganze dieſes tief durchdachten Aufſatzes ſo klar, daß ich bey Sachkundigen kein Wort darüber zu verlieren brauche *). Wie Mendelsſohn dem Dinge durch eine ſelbſterfundene Läuterung abzuhelfen ſuchte, darüber habe ich vorhin mich ſchon mit wenigem herausgelaſſen. Mendelsſohn beweiſt dem guten Leſſing, daß Eins nicht alles ſeyn kann, weil Eins nicht zwey, und zwey nicht Eins iſt: das hatte Leſſing nicht gedacht; er hatte nicht gedacht, daß wenn Gott ein Selbſtbewußtſeyn zukommt, gleich uns einzelnen Weſen, daß er dann auch ſelbſt ein einzelnes Ding ſeyn müſſe, und man nicht umhin könne (nach Vorausſetzung ſeiner Unendlichkeit) ihm ein auſſerweltliches Daſeyn zuzuſchreiben; womit dann das ganze ἓν καὶ πᾶν dahin falle: das führt ihm Mendelsſohn nun zu Gemüth,

*) Man vergleiche das Fragment in Leſſings theologiſchem Nachlaß.

und der reuige Sünder geht ſtumm und beſchämt davon. —

Leſſing konnte über noch mehr Dinge von Mendelsſohn zurecht gewieſen werden. Wahrlich, es iſt nicht zu läugnen, daß er ziemlich in die Irre gerathen war. Er ſagt in eben dieſer Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 53.

„Laßt uns auch bekennen, daß es ein heroi„ſcher Gehorſam iſt, die Geſetze Gottes beobachten, „bloß weil es Gottes Geſetze ſind, und nicht weil „er die Beobachter derſelben hier und dort zu be„lohnen verheiſſen hat; ſie beobachten, ob man „ſchon an der künftigen Belohnung ganz verzwei„felt, und der zeitlichen auch nicht ſo ganz gewiß „iſt.“

Und hernach hinter der von mir commentirten Stelle: „Es iſt nicht wahr, daß Speculationen „über dieſe Dinge jemals Unheil geſtiftet, und der „bürgerlichen Geſellſchaft nachtheilig geworden. — [illegible]t den Speculationen; dem Unſinn, der Ty-

„ranney dieſen Speculationen zu ſteuern, Menſchen,
„die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gön-
„nen, iſt dieſer Vorwurf zu machen.“

„Vielmehr ſind dergleichen Speculationen —
„mögen ſie im Einzelnen doch ausfallen, wie ſie
„wollen — unſtreitig die ſchicklichſten Uebungen
„des menſchlichen Verſtandes überhaupt, ſo lange
„das menſchliche Herz überhaupt höchſtens nur
„vermögend iſt, die Tugend wegen ihrer ewigen
„glückſeligen Folgen zu lieben.“

„Denn bey dieſer Eigennützigkeit des menſch-
„lichen Herzens, auch den Verſtand nur an ſolchen
„Dingen üben wollen, was unſere körperlichen Be-
„dürfniſſe betrifft, würde ihn mehr ſtümpfen als
„wetzen heiſſen. Er will ſchlechterdings an geiſtigen
„Gegenſtänden geübt ſeyn, wenn er zu ſeiner völ-
„ligen Aufklärung gelangen, und diejenige Rei-
„nigkeit des Herzens hervorbringen ſoll, die uns
„die Tugend um ihrer ſelbſt willen zu
„lieben fähig macht.“*)

*) Erziehung des Menſchengeſchlechts, S. 75 — 77.

Dagegen Mendelssohn: „Ohne Gott und Vor„sehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine „angeborne Schwachheit, und Wohlwollen we„nig mehr als eine Geckerey, die wir uns einander „einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, „und der Kluge sich gütlich thue, und auf jenes „Unkosten sich lustig machen könne.“ *)

Ich habe mit dieser Aeusserung von Mendelssohn nie reimen können, daß er vorhin zum Behuf seiner Theorie des Rechts, sich auf ein natürliches Wohlwollen und den Satz stützt: durch dieses Wohlwollen werde alles wiedergegeben, was der Eigennutz verliere. Habe nie begreifen können, wenn ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben, ein solches Wohlwollen nur Geckerey, und Menschenliebe eine angeborne Schwachheit sey — wie wir dann, natürlicher Weise, zu einer solchen Gottes Erkenntniß gelangen können, durch welche das Wohlwollen aufhöre, eine Geckerey zu seyn, und Tugend anfange, vernünftig zu werden.

*) Jerusalem, S. 70.

Eh, proh dolor . . Und ſey Du mir geſegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchſten Weſens philoſophiren und in Worten dich verirren mochteſt: ſeine Wahrheit war in Deiner Seele, und ſeine Liebe war Dein Leben!

Was iſt Euer Gott, Ihr, die Ihr öffentlich bekennt, es nicht genug zu wiederholen wißt: Religion, das iſt Gottes Erkenntniß und Verehrung ſey nur Mittel: — Zweck allein dem Thoren, dem Schwärmer. Was kann er ſeyn, Euer Gott, als ein todtes Werkzeug, eine dumme Kraft *) zu Eurer Seele, um dieſe zu des Leibes Dienſt nur williger und fähiger zu machen? Wahrlich, am Ende ſind es nur die äuſſeren Bedürfniſſe; Euer Fleiſch, und eine kluge Oekonomie ſeiner Lüſte und Begierden, was die Summa Eurer Philoſophie, Eurer ſo hoch geprieſenen Weisheit des geſunden Menſchenverſtandes ausmacht. Religion, wie billig, dieſer

*) Anſpielung auf die Benennung, welche der niederländiſche Fuhrmann der Wagenwinde giebt.

klugen Oekonomie untergeordnet, in ihren Dienſt gebracht. Sie mag froh ſeyn, daß ſie noch zu ſoviel nütze iſt. Können wir einmal ohne den Namen Gottes unſere bürgerlichen Verhältniſſe ſichern, und unſere Theorieen fertig bringen — dann nur weg mit dieſem leidigen Behelf unſerer Unwiſſenheit und Ungeſchicklichkeit; weg mit dem ſperrigen Hausrath, der nur Raum einnimmt, und an ſich zu gar nichts taugt.

Und es wäre Schwachheit von Leſſing geweſen — ja Dummheit, Tollheit, und Ruchloſigkeit, daß er einem ſolchen Theismus, den unendlich frömmeren Atheismus eines Spinoza vorzog?

Und er wäre mit dem Feuer dieſer Lehre im Buſen — das jene immer auch Schwärmerey nennen mögen — Er wäre damit nicht ein zehnmal beſſerer Mann geweſen, als mit jener andern Lehre, die das Muttermal thieriſcher Lüſternheit und Unbeſonnenheit an der Stirne trägt?

Und weil er, was er dachte, nur nicht mit dürren Worten herausſagte: darum wollt

Ihr ihn einen Heuchler ſchelten? — „Er that ja „nichts mehr und nichts weniger, als was alle al„ten Philoſophen in ihrem exoteriſchen Vortrage „zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, „für die freylich unſere neueſten Philoſophen viel „zu weiſe geworden ſind. Er ſetzte willig ſein Sy„ſtem bey Seite, und ſuchte einen jeden auf dem„jenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf wel„chem er ihn fand.“ *)

So urtheilte Leſſing über Leibnitz, und verlangte, wahrſcheinlich, daß man eben ſo über ihn ſelbſt urtheilen ſollte.

In den Geſprächen für Freymäurer ſagt Falk: „Weißt du, Freund, daß du ſchon ein halber Frey„mäurer biſt? Ernſt. Ich? Falk. Du! denn „du erkenneſt ja ſchon Wahrheiten, die man beſſer „verſchweigt. Ernſt. Aber doch ſagen könnte. „Falk. Der Weiſe kann nicht ſagen, was „er beſſer verſchweigt.“ **)

---

*) Leſſing, zur Geſchichte und Litteratur, I. Beytrag. S. 216.

**) II. Geſpräch, S. 43.

Mit noch mehr Nachdruck und rührender, ſagt Leſſing in der Erziehung des Menſchengeſchlechts: „Hüte dich, Du fähigeres Individuum, der Du „an dem letzten Blatte dieſes Elementarbuches ſtam„pfeſt und glüheſt, hüte Dich, es Deine ſchwächeren Mitſchüler merken zu laſſen, was Du witterſt, „oder ſchon zu ſehen beginneſt.“

Dann fügt der beſcheidene edle Mann noch hinzu: „Bis ſie Dir nach ſind, dieſe ſchwächeren „Mitſchüler; — kehre lieber noch einmal ſelbſt in „dieſes Elementarbuch zurück, und unterſuche, ob „das, was Du nur für Wendungen der Methode, „für Lückenbüßer der Didaktik hältſt, auch wohl „nicht etwas Mehreres iſt.“ (§. 69.) *)

Stehen zu bleiben auf halbem Wege, war Leſſingen für ſich unmöglich, und er war eben kein großer Verehrer von denen, die es können. Eine in mehr als einer Abſicht merkwürdige Aeuße-

*) Gerade dieß Mehrere ſuchte Leſſing in der Erziehung des Menſchengeſchlechts, mit möglichſter Klugheit darzuſtellen.

rung hierüber, findet ſich in dem Aufſatz über Wiſſowatius. Dort heißt es (S. 413.) von Leibnitz: „An einer andern Stelle ſagt er von Locke, „den er auch mit ein wenig andern Augen anſahe, „als noch jetzt gewöhnlich: Inclinavit ad Socinia„nos, quorum *paupertina* ſemper fuit de „Deo et mente philoſophia. War es der ſeich„tere Philoſoph, welcher den Socinianer? oder der „Socinianer, welcher den ſeichteren Philoſophen ge„macht hatte? Oder iſt es die nämliche Seichtig„keit des Geiſtes, welche macht, daß man eben ſo „leicht in der Theologie, als in der Philoſophie „auf halbem Wege ſtehen bleibt?“

Verſchweigen darf der Rechtſchaffene, und muß oft der Weiſe: lügen aber muß und darf er nie; nie ſeiner trüglichen Weisheit; nie ſeinem Willen, wie rein er ihn auch halte, die Wahrheit unterwerfen, und es unternehmen, was ihm gut oder das Beſſere dünkt, durch Betrug in die Höhe zu bringen. Nicht weniger als der Hochmuth eines Satans gehört dazu, ſich über die Wege Gottes zu erheben, und die Wahrheit, die nicht unſer

iſt, eigenmächtig in Verwaltung zu nehmen. Vor Gott, dem Heiligen, kann ich es beſchwören, daß eben dieß auch die Geſinnungen Leſſings waren; daß er nichts in dem Grade verachtete und haßte, wie den Eigendünkel, der durch Gewalt oder Betrug, Erkenntniß und Glückſeligkeit befördern will. Der Thorheit eines ſolchen Unternehmens gehörte ſeine Verachtung; der Ungerechtigkeit, ſein Haß.

Leſſings Methode darf mit einer ſehr entgegengeſetzten nicht verwechſelt werden, und iſt auch leicht von ihr zu unterſcheiden. Denn was kann mehr von einander abſtechen, als die weiſe Beſcheidenheit, „die ein eigenes Syſtem willig bey Seite ſetzt", und der dumme Stolz, der es durchſetzen, überall einführen, und durchaus kein anderes gelten laſſen will. Dieſer, da er ſeine Meynung für die Wahrheit ſelber anſieht, und die Vernunft in Perſon zu ſeyn glaubt, hört keine Gründe mehr, ſucht ſie, als unwürdig, bloß zu unterdrücken, und allen Widerſpruch, durch was für Mittel es auch ſey, zu hemmen. Das entſchiedenſte Talent, wenn es ihm nicht dienſtbar iſt, verliert ſeine Würde, kommt

um ſeinen Namen, und käme, wenn es möglich wäre, um ſein Daſeyn. Dennoch weiß er nichts von Ungerechtigkeit, und freuet ſich aller ſeiner Werke, weil er das Gutfinden ſeiner Weisheit zum einzigen Geſetz hat; und ſein fanatiſcher Eifer, mehr um der Sache als um der Perſon willen, Recht und Billigkeit unter die Füße tritt. Seine Herrſchſucht iſt Wohlwollen, ſein Unterdrückungsgeiſt, väterliche Strenge — Regenten Tugend; ſeine Einſicht, der Verſtand, den alle Menſchen haben müſſen.

Ich komme nun zu denen Beſchuldigungen und Vorwürfen, die mir aus der Perſon und der Philoſophie des Herrn Mendelsſohn allein erwachſen, und ich wüßte keine ſchicklichere Stelle, einen Ruhepunct zu machen.

Wohl könnte es bey dieſer erſten Sitzung ſein Bewenden haben, wenn Vertheidigung meiner ſelbſt die Sache wäre. Sie war es kaum bisher, und ſoll es je länger je weniger ſeyn. Wie oft habe ich

Leſſing, mich überſchreyen laſſen; ſondern auch zugeben, herzlich gerne zugeben, was Leſſing nicht wollte: daß man auch mich überſchreibe. Je mehr ſie ſchreiben und mich überſchreiben, deſto mehr werden ſie die Geheimniſſe ihres Herzens kund thun. Deſto mehr werden die Fäden eines — nicht erträumten, oder zum Behuf eines eigenen weit ausgebreiteten Schleichhandels gar nur erdichteten — ſondern wirklichen Hyper — krypto — Jeſuitismus und philoſophiſchen Papismus hervorkommen, und, in ſehr mannichfaltigen Verſchlingungen, ſehen laſſen, wie weit ſie reichen. Ich fürchte nicht, daß dieſe Warnung meinem Zwecke Abbruch thue. Dieſes genus irritabile hominum, *ſuique impotens*, mag wohl auf einen Augenblick ſtutzen, aber nicht ſich mäßigen. Man darf kühn auf ihre Eitelkeit und Rachſucht ſich verlaſſen. Anſtatt zurückzufahren, fahren ſie nur auf, „und rennen blind auf den Spieß.“

Wie lehrreich in dieſer Abſicht iſt ein kurzer Zeitraum von noch nicht drey Monaten ſchon geweſen! Wie auffallend iſt es nicht geworden, daß

philoſophiſcher Dogmatismus und Parteygeiſt, nicht weniger hitzig, anſteckend, polternd und brauſend ſey, als der prieſterliche! Wie auffallend, daß jener Fanatismus noch ungerechter, tückiſcher und grauſamer — ſein Aberglaube noch blinder und hartnäckiger machte, als dieſer! — Was für Winke wurden nicht ſchon wider mich gegeben? Winke, von denen Leſſing mit Grunde ſagt, daß ſie Meuchelmord*) ſind. Wie hat man meine Worte nicht verdreht, meine Rede auf alle Weiſe nicht verfälſcht?

„Ich habe die Vernunft geläſtert" — weil ich behaupte, daß ſie das Daſeyn Gottes, nach der Lehre der Theiſten, nicht apodiktiſch darthun, und die Einwürfe dagegen nicht befriedigend widerlegen kann: — „ich habe damit geſagt, „daß alle Philoſophie zum Atheismus führe" **) — „Ich bin ein Schwärmer — und will dem blinden oder gar dem Wunderglauben forthelfen", — weil ich be-

*) Axiomata, S. 8.

**) S. Allg. deutſche Bibliothek, des LXVten Bandes, 2tes Stück, S. 630.

haupte, man könne an Gott nur glauben, und nur praktisch sich in diesem Glauben unbeweglich machen.

Wie, Darum? — Und Kant, der dasselbe seit mehr als sechs Jahren lehrt: hat die Vernunft nicht gelästert, ist kein Schwärmer, will nicht einem blinden oder Wunderglauben forthelfen?

Man schlage die Kritik der reinen Vernunft S. 828. (S. 856. der 2ten Ausgabe) auf, und lese: „Auf solche Weise bleibt uns nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer, über die „Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden „Vernunft noch genug übrig: daß wir damit in „praktischer Absicht zufrieden zu seyn Ursache haben. „Zwar wird freylich sich niemand rühmen können, „er wisse, daß ein Gott, und daß ein künftig Le„ben sey; denn, wenn er das weiß, so ist er ge„rade der Mann, den ich längst gesucht habe. Al„les Wissen (wenn es einen Gegenstand der bloßen „Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich „würde also auch hoffen können, durch seine Beleh-

„rung mein Wiſſen in ſo bewundrungswürdigem „Maaße ausgedehnt zu ſehen. Nein, die Ueberzeu„gung iſt nicht logiſche, ſondern moraliſche Gewiß„heit, und, da ſie auf ſubjectiven Gründen (der „moraliſchen Geſinnung) beruht, ſo muß ich nicht „einmal ſagen, es iſt moraliſch gewiß, daß ein „Gott ſey ꝛc. ꝛc. ſondern ich bin moraliſch gewiß „ꝛc. ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott „und eine andere Welt iſt mit meiner moraliſchen „Geſinnung ſo verwebt, daß, ſo wenig ich Gefahr „laufe, die erſtere einzubüßen, eben ſo wenig be„ſorge ich, daß mir der zweite jemals entriſſen wer„den könne."

Ferner die Note S. 829. „Das menſchliche „Gemüth nimmt (ſo wie ich glaube, daß es bey „jedem vernünftigen Weſen nothwendig geſchieht) „ein natürliches Intereſſe an der Moralität, ob es „gleich nicht ungetheilt und praktiſch überwiegend iſt. „Befeſtigt und vergrößert dieſes Intereſſe, und ihr „werdet die Vernunft ſehr gelehrig und ſelbſt auf„geklärter finden, um mit dem praktiſchen auch das „ſpeculative Intereſſe zu vereinigen. Sorget ihr

„aber nicht davor: daß ihr vorher, wenigſtens „auf dem halben Wege, gute Menſchen macht, „ſo werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig „gläubige Menſchen machen!“

Endlich S. 830. und 831. „Iſt das aber „alles, wird man ſagen, was reine Vernunft aus„richtet, indem ſie über die Grenzen der Erfahrung „hinaus Ausſichten eröffnet? nichts mehr, als „zwey Glaubensartikel? ſo viel hätte auch „wohl der gemeine Verſtand, ohne darüber den „Philoſophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten kön„nen? . . . . . Aber verlangt ihr denn: daß „ein Erkenntniß, welches alle Menſchen angeht, „den gemeinen Verſtand überſteigen und euch nur „von Philoſophen entdeckt werden ſollte? Eben das, „was ihr tadelt, iſt die beſte Beſtätigung von der „Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es „das, was man anfangs nicht vorherſehen konnte, „entdeckt, nämlich, daß die Natur, in dem, was „Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, keiner „parteyiſchen Austheilung ihrer Gaben zu beſchul„digen ſey, und die höchſte Philoſophie in Anſehung

„der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur,
„es nicht weiter bringen könne, als die Leitung,
„welche ſie auch dem gemeinſten Verſtande hat an-
„gedeihen laſſen.“ *)

So weit Kant. Und nun Hemſterhuis, den ich vertraulicher bey der Hand faſſen darf, ihres Gegendruckes gewiß. Gern wird er mit mir, ſo wie ich mit ihm ins Elend wandern, und mit dem Ruhme des philoſophiſchen Geiſtes und Titels diejenigen allein ſich krönen laſſen, die über uns, einer gemeinſchaftlichen Sünde wegen — die nicht eine Sünde bloß des Verſtandes, ſondern des gan-

*) Ich habe nicht die Abſicht, hiemit die Kantiſche Philoſophie zu der meinigen erniedrigen, oder die meinige zu der Kantiſchen erhöhen zu wollen. Mir gnügt, daß dieſer Herkules unter den Denkern die angezeigten Puncte betreffend, bey meinen Gegnern, billiger Weiſe, in noch gröſſerer Verdammniß ſtehen muß als ich, und daß ſich dieß ſo klar, wie die hellſte Mittagsſonne, machen läßt. Aber eben dieß möchte leicht zu meiner ärgſten Gefahr ausſchlagen, und ſchon haben ſich bedenkliche Zeichen davon in zwey verſchiedenen Gegenden des litterariſchen Horizonts ſehen laſſen. — O meiner philoſophiſchen Mitbrüder, rechts und links, vorne und hinten, und zwiſchen Thür und Angel!

zen Menſchen iſt — das Verbannungsurtheil zuſammen loſen und ausſprechen wollen.

„Der Menſch" — ſagt Hemſterhuis — „iſt dem Anſchein nach, zweyerley Arten von Ueberzeugung fähig; die eine iſt ein inneres Gefühl, unauslöſchlich, in dem bis ins Herz geſunden durchaus wohl beſchaffenen Menſchen; die andere fließt aus Gedanken Verknüpfung, das heißt, aus einer mit Ordnung fortgeſetzten Arbeit des Verſtandes. Dieſe zweite kann nicht beſtehen, ohne die erſtere zur einzigen Grundlage zu haben .... In dem geſunden durchaus wohl beſchaffenen Menſchen, iſt ein einziges heiſſes Verlangen der Seele, das ſich in ihr von Zeit zu Zeit nach dem Beſſeren, zukünftigen und vollkommenen offenbaret, eine mehr als geometriſche Demonſtration von der Natur der Gottheit. — Aber, ſo wie die Menſchen ihre Bedürfniſſe vervielfältiget haben, ſo haben ſie auch ihre Fähigkeiten des Verſtandes mehr ausgearbeitet, und das innere Gefühl hat dabey von ſeiner Lebhaftigkeit verloren. *) Der ſichere und geometriſche

*) Man vergleiche hiemit die Stelle meines dritten Briefes

Gang des Verſtandes, hat ſeiner beſtimmten und genauen Ueberzeugung den Vorzug verſchafft vor der Ueberzeugung des Gefühls, welches unendlich einfach, und aus dieſem Grunde, dem Anſchein nach, unbeſtimmt und ſchwankend iſt. Die erſtere dieſer Ueberzeugungen iſt denjenigen unſerer Organen, die wir gegenwärtig am mehrſten zu brauchen gelehrt werden, und die folglich die geübteſten ſind, vorzüglich angemeſſen; die zweite ſteht im Verhältniß mit den Graden der Höhe, der Vortrefflichkeit und innern Fähigkeiten der Seele eines jeden Individuums. Die mathematiſche Ueberzeugung läßt ſich, ſo beſtimmt als man ſie ſelber hat, auch andern durch die Sprache mittheilen: nicht die innere des Gefühls die ganz weſenhaft iſt, und in dem Weſen ſelbſt allein entſpringen kann. . . . "

„Ein freyes Weſen, welches das Vermögen hat, ſich ſelbſt zu betrachten und zu verändern,

---

an Mendelsſohn S. 166. (S. 214. der 1ſten Abth. dieſes Bandes), die vornehmlich einer gewiſſen Klaſſe von Philoſophen ein ſo unverzeihliches Aergerniß zu ſeyn ſcheint, daß ſie noch nicht wiſſen, wie man mich empfindlich genug dafür zu züchtigen hat.

Genug! „Wie weit würde der Schutz, den die Werke dieſer großen Männer mir durchaus anbieten, über mich hinausreichen, wenn ich Schutz zu ſuchen nöthig hätte! Aber das brauche ich nicht: und noch weniger habe ich die Sitte boshafter Betteleute hiemit nachmachen wollen, die ſich einen haſtigen Hund nicht anders vom Leibe zu halten wiſſen, als dadurch, daß ſie ihn auf einen andern hetzen. Denn wenn ich meine Gegner kenne, ſo verſtehen ſie ihren Vortheil zu wohl, daß ſie nicht

---

„bet ihr euch wohl auf äuſſerliche Werke verlaſſen? Wie we„nig ähnlich, wie entfernt und fremde, ja wie widerſprechend „ſind ſelbige nicht den Tiefen des inwendigen im Herzen ver„borgenen Menſchen ..... Der Gegenſtand eurer Betrachtun„gen und Andacht iſt nicht Gott, ſondern ein bloſes Bildwort, „wie eure allgemeine Menſchenvernunft, die ihr durch eine „mehr als poetiſche Licenz zu einer wirklichen Perſon ver„göttert, und dergleichen Götter und Perſonen macht ihr durch „die Tranſubſtantiation eurer Bildwörter ſo viel, daß das „gröbſte Heidenthum und blindſte Papſtthum in Vergleichung „eurer philoſophiſchen Idolatrie am jüngſten Gericht gerecht„fertigt und vielleicht losgeſprochen ſeyn wird.“ — Neue Apologie des Buchſtaben H. — Ich weiß nicht, ob wir in unſerer Sprache etwas aufzuweiſen haben, das an Tiefſinn, Witz und Laune, überhaupt an Reichthum von eigentlichem Genie, ſowohl was den Inhalt als die Form angeht, dieſe kleine Apologie des zweydeutigen Buchſtaben übertrafe.

lieber mich festhalten, als frischerdings auf einen Kant oder Hemsterhuis losgehen sollten.“ *)

Doch ich soll ja „durch Autoritäten und Machtsprüche alle Zweifel niedergeschlagen, und meine kindliche Wiederkehr (meinen Rückzug unter die Fahne des Glaubens) durch Worte aus dem frommen engelreinen Munde Lavaters gesegnet und versiegelt haben!“ — Mendelssohn sagt es, und ein ganzes Heer von Schreyern schreyt es nach.

Wo habe ich Zweifel durch Autoritäten und Machtsprüche niedergeschlagen? — Wo eine kindliche Wiederkehr mit Worten Lavaters versiegelt?

Ich schließe ein Werk, welches die freyesten

---

*) Lessings Axiomata, S. 80. Voltaire erzählte mir einmal bey sehr guter Laune von Friedrich dem Großen, daß man ihm in seiner Kindheit einen kleinen Husaren gehalten, der aller Vergehungen des vornehmen Kindes schuldig werden, alle seine Unarten hätte müssen an sich kommen lassen, um dafür in seiner Gegenwart gescholten und gezüchtigt zu werden. „Je suis devenu son petit housard,“ sagte Voltaire, „*il fait les sottises et l'on me fouette.*“

Unterſuchungen enthält, mit einer Stelle aus Lavater, die den freyeſten Unterſuchungen der Vernunft das Wort redet; worin von Glaube nicht eine Sylbe vorkommt, die nichts empfiehlt als Wahrheit, und es einem jeden Menſchen geſtattet, ſie auf ſeine eigene Weiſe zu erkennen; die nichts verbietet als Lüge, und dieſe zu keinem Gebrauche geſtatten will: — und dieſe Stelle ſoll ich doch als eine Autorität für meine Glaubensmethode angeführt, meinen Rückzug damit gedeckt haben.

Angeführt ſoll ich ſie haben, „als eine Autorität aus einem engelreinen Munde, von der ich abhangen will!“

Dem redlichen Lavater habe ich einen engelreinen Mund zugeſchrieben; das iſt, einen Mund, der mit Vorſatz nie trügt oder täuſcht; dem Manne, der gewiſſenhaft die Grundſätze befolgt, die in der von ihm angeführten herrlichen Stelle ausgedrückt ſind; dem Manne, welcher der Wahrheit, ſo weit er ſie erkennt, überall ſich; nie ſich ſelbſt die Wahrheit unterwirft; und dem allein deßwegen

— wenn er auch alle die Thorheiten die ihr ihm vorwerft, und noch ärgere beginge — dem allein deßwegen, ihr Läſterer *), nicht werth ſeyd, die Schuhriemen aufzulöſen.

Wißt Ihr den Ausdruck für das, was ich hier entlarvte? Ich weiß keinen andern dafür, als wiſſentliche Unwahrheit, vorſetzlichen Betrug. Nennt es immer ungeſittet, wenn ich den Dingen ihren eigentlichen Namen gebe. „Einen ſolchen ungeſitteten Gegner mögt Ihr an mir finden; aber ſicherlich keinen unmoraliſchen. Dieſer Unterſchied zwiſchen ungeſittet und unmoraliſch, der ſehr wichtig iſt, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das nämliche bedeuten müßten, ſoll ewig unter uns bleiben. Nur Eure unmoraliſche Art zu disputiren, will ich in ihr möglichſtes Licht zu ſetzen ſuchen, und ſollte es auch nicht anders, als auf die ungeſittetſte Weiſe geſchehen können?“

*) S. Adelungs Wörterbuch, erſte Bedeutung dieſes Worts.

„Warum paßt Ihr mir in allen hohlen Wegen so tückiſch auf? . . . Iſt das guter Krieg, wenn Ihr den Männern des Landes aus dem Wege geht, um die Weiber und Kinder deſſelben ungeſtört würgen zu können? Der Begriff iſt der Mann, das ſinnliche Bild des Begriffes iſt das Weib; und die Worte ſind die Kinder, welche beide hervorbringen. Ein ſchöner Held der ſich mit Bildern und Worten herumſchlägt, und immer thut, als ob er den Begriff nicht ſähe!“ *)

Das Geſchrey dieſer Männer zum Lobe und zum Schutze der Vernunft mag zum Theil ganz unſchuldig ſeyn. Sie glauben in der That, daß ihre Meynung die Vernunft, und die Vernunft ihre Meynung ſey. Schwärmer ſoll man ſie darum nicht nennen, da Schwärmerey nur übertriebener Enthuſiasmus iſt; dieſer aber einen wahren Gegenſtand vorausſetzt. Der Begeiſterte für einen nicht wahren Gegenſtand, für ein Unweſen, heißt

*) Leſſings nothgedrungener Beyträge, zweiter S. 15. Achter, S. 10 u. 11.

nicht Schwärmer, ſondern Phantaſt. Und das iſt der eigentliche Name für dieß Geſchlecht: ſie ſind Phantaſten. Geſchieht es aber, daß der Eifer für ein Hirngeſpinſt bis zur Predigt ſeiner Wahrheit und ſeiner Wunder, ja ſeiner allein ſeligmachenden Religion, den Eiferer entflammt: dann heißt ſeine Gabe Fanatismus.

„An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen!“

Hätten dieſe Männer Einſicht in das Weſen der Vernunft: wie könnten ſie jene Aengſtlichkeiten des Aberglaubens fühlen, die nächſt der Eitelkeit und Selbſtſucht, die unmittelbaren Urſachen der Intoleranz und der Verfolgung ſind? Hätten ſie die Liebe der Vernunft, wie könnten ſie in ihre engen Tempel ſie vermauern, ihrer Hohenprieſterſchaft ſie unterwerfen wollen? Aber Sie iſt ihnen nur das Bild des Götzen, dem ſie opfern; in jeder andern Geſtalt, ein Gräuel; und ſie ſelbſt ſchlagen ſie ans Kreuz.

Die Urſache dieſes ſchrecklichen Irrſals iſt, daß ſie eine Wahrheit die ihnen ſubjectiv nur vorſchwebt,

für eine objectiv erkannte, ja für die Einzige halten, und mit der Vernunft sogar verwechseln; oder wie ich eben sagte, und gern wiederhole: daß sie ihre Meynung für die Vernunft, und die Vernunft für ihre Meynung halten. Wahrlich SIE sind die Leute, die die Vernunft am Glauben prüfen, darnach allein sie zu oder absprechen; ausserdem von ihr nichts wissen, und sich nicht bekümmern weder um ihr Wesen noch um ihren Willen. Da erhebt sich dann mittelst einer solchen hypostasirten Wahrheit, das angenommene oder eigene System über alle Gerechtigkeit, und der Eigendünkel spricht Orakel aus, die alles meistern und von nichts gemeistert werden dürfen; die den Geist in Fesseln schlagen, und das Gewissen irre leiten und verführen.

„Es thut mir leid, sagt Kant, Unlauterkeit, „Verstellung und Heucheley so gar in den Aeusse„rungen der speculativen Denkungsart wahrzuneh„men. . . . Man hält es nicht allein der Klugheit „gemäß, sondern auch erlaubt und wohl gar „rühmlich, der guten Sache eher durch Schein-

„gründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeyntli„chen Gegnern derſelben auch nur den Vortheil zu „laſſen, unſern Ton zu einer billigen Mäßigung „herabzuſtimmen .... Indeſſen ſollte ich denken, „daß ſich mit der Abſicht, eine gute Sache zu be„haupten, in der Welt wohl nichts übler, als „Hinterliſt, Verſtellung und Betrug vereinigen „laſſe.“ *)

Setzen wir den Fall: ein Zergliederer unterſuchte, nach Sömmering, den Neger, und gäbe von dem was er gefunden eine ſolche Rechenſchaft, die zwar ganz queer und leer, aber ſo beſchaffen wäre, daß es am Ende hieße, der Neger wäre dem Europäer nicht ungleich, ſondern im Ganzen wohl noch über ihn: Und nun kämen die Vorſteher der göttlichen Vernunft des Menſchen, und prieſen die Weisheit, die Frömmigkeit, das philoſophiſche und moraliſche Verdienſt dieſer Operation, mit Seitenblicken auf Sömmerings böſes Gemüth und unbeſonnenen Kunſteifer, und wie man ihn, aus Ge-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 748, der 1ſten Ausgabe.

wiſſenhaftigkeit herunter ſetzen, und, nach höheren Gründen des Rechts, ihm ja nicht Recht laſſen müſſe: — würden wir nicht alle lachen und uns ärgern? — Und wir lachen und ärgern uns nicht, wenn gerade daſſelbe in Abſicht anderer wichtiger Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß, ja der wichtigſten von allen geſchieht; — ſehen mit Gelaſſenheit, wohl gar mit Beyfall, Facta, Geſchichte, die bündigſten Schlußfolgen und einleuchtendſten Reſultate unter die Füße treten, nach einem gewiſſen Wahn des Nützlichen, und kraft einer mehr als Päpſtlichen Untrüglichkeit, deren Despotismus und frommer Eifer ſich bis zur Seelſorge eines Groß-Inquiſitors erhebt. Wollte Gott, ich könnte meinen Unwillen gegen dieſe ſinnloſe, thörichte Phantaſterey, dieſe ſchnöde Selbſtvergötterung, auch in andern Männern, vornehmlich in ſolchen bis zur Thätigkeit erregen, die an der rechten Stelle ſich befinden, mit Nachdruck dagegen zu wirken, und, vor den Augen der Welt, einer Weisheit, die aller Erkenntniß und jedem Gebrauch der Vernunft den Weg weiſen will, die große Narrenkappe aufzuſetzen. Denn kann etwas verkehrteres, und das mehr em-

pörte, wohl gedacht werden, als eine menschliche Weisheit, die über die Wahrheit selber herrschen; was, wie, und wann sie gelten darf, entscheiden will?

„Die Philosophie geht ihren ewigen allmählichen Schritt: und Verfinsterungen bringen die Planeten aus ihrer Bahn nicht. Aber die Secten der Philosophie sind die Phases derselben, die sich nicht anders erhalten können, als durch Stockung der ganzen Natur, wenn Sonn' und Planet und Betrachter auf dem nämlichen Puncte verharren. Gott bewahre uns vor dieser schrecklichen Stockung!" *)

„Als Hieronymus eine, seinem eigenen Urtheile nach, der wahren Religion höchst verderbliche Schrift aus dem Griechischen übersetzte — in der Absicht übersetzte, um sie von den Verkleisterungen und Verstümmelungen eines andern Uebersetzers, des Ruffinus, zu retten, d. i. um sie ja in ihrer ganzen Stärke, mit allen ihren Verführungen, der

*) Lessings Bitte hinter der Parabel, S. 15.

lateiniſchen Welt vorzulegen; und ihm hierüber eine gewiſſe Schola tyrannica Vorwürfe machte, als habe er ein ſehr ſtrafbares Aergerniß auf ſeiner Seele: was war ſeine Antwort? O impudentiam ſingularem! Accuſant medicum, quod venena prodiderit. — Nun weiß ich freylich nicht, was er mit jener Schola tyrannica eigentlich ſagen wollen. Und es wäre doch erſtaunlich, wenn es auch damals ſchon .... — Aber eine ähnliche Antwort habe ich doch ſchon für mich auch gegeben. „Weil ich das Gift, das im Finſtern ſchleicht, dem Geſundheitsrathe anzeige, ſoll ich die Peſt in das Land gebracht haben?“

— — — —

Was mir bevorſteht, weiß ich. Ich bin allein gegen eine Legion, und die Menge läßt ſich von der Menge leicht bethören.

Mögen ſie nur über mich ſiegen: genug, daß ſie nicht über meine Sache ſiegen können. Genug,

daß auch dieſe eine Wendung genommen hat, die nicht lehrreicher ſeyn könnte. Je weniger ich ſelbſt dazu gethan habe, deſto reiner iſt meine Freude; deſto vollkommener wird auf alle Fälle meine Ruhe ſeyn.

Auch dieſe Schrift werde mit Worten Lavaters (meines Mitſchächers) verſiegelt. Ich nehme ſie aus demſelben Pontius Pilatus, Theil IV. Cap. VI. Hohenprieſter- und Dienerwuth, ſechſter Abſchnitt.

„Es giebt unbelehrliche, unüberzeugbare, grund„ſchiefe Charaktere. Je klärer ſie ſehen, deſto lau„ter rufen ſie: welche Dunkelheit! Je beſtimmter „man mit ihnen ſpricht, deſto ſtarrſinniger ſprechen „ſie von leidiger Unbeſtimmtheit. Sobald du den „Mund öffneſt, ſo machen ſie ſich auf Widerſpruch „gefaßt. Denke nie, durch Einfalt und Aufrichtig„keit ſie zu gewinnen. Sie haben keinen Sinn

„Warum paßt Ihr mir in allen hohlen Wegen so tückiſch auf? . . . Iſt das guter Krieg, wenn Ihr den Männern des Landes aus dem Wege geht, um die Weiber und Kinder deſſelben ungeſtört würgen zu können? Der Begriff iſt der Mann, das ſinnliche Bild des Begriffes iſt das Weib; und die Worte ſind die Kinder, welche beide hervorbringen. Ein ſchöner Held der ſich mit Bildern und Worten herumſchlägt, und immer thut, als ob er den Begriff nicht ſähe!“ *)

Das Geſchrey dieſer Männer zum Lobe und zum Schutze der Vernunft mag zum Theil ganz unſchuldig ſeyn. Sie glauben in der That, daß ihre Meynung die Vernunft, und die Vernunft ihre Meynung ſey. Schwärmer ſoll man ſie darum nicht nennen, da Schwärmerey nur übertriebener Enthuſiasmus iſt; dieſer aber einen wahren Gegenſtand vorausſetzt. Der Begeiſterte für einen nicht wahren Gegenſtand, für ein Unweſen, heißt

*) Leſſings nothgedrungener Beyträge, zweiter S. 15. Achter, S. 10 u. 11.